

ماكس فيبر
ومفارقات العقل الحديث

فيليب راينو

ترجمة وتقديم: محمد جديدي

المؤلف في سطور:



فيليب راينو، فيلسوف فرنسي وأستاذ العلوم السياسية بجامعة بانتيون باريس الثانية، كما أنه مدرّس أيضاً في كلية الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ومركز ريمون آرون لبحوث السياسات العامة ومعهد الدراسات السياسية في باريس.

تخرج فيليب راينو من مدرسة المعلمين العليا في سانت كلود، يحمل إجازة في الفلسفة والعلوم السياسية وشهادة الدكتوراه في العلوم السياسية. عضو المعهد الجامعي بفرنسا منذ 2004 (المعهد الذي أنشئ سنة 1991 لتطوير البحث في الجامعات وتكريس تقارب التخصصات). له العديد من المؤلفات والأبحاث والمقالات الدستورية. قدم أطروحته عن ماكس فيبر وساهم في الإشراف على قاموس الفلسفة الأخلاقية والسياسية، الصادر عن المطبوعات الجامعية الفرنسية. يعتبر أحد العقول اللامعة في الجامعة الفرنسية المعاصرة. ينتمي إلى ليبراليي اليسار وذو مزاج ارتيابي وهو كذلك رئيس «مؤسسة 2 مارس»، وهي مجموعة من المفكرين الجمهوريين.

ماكس فيبر

ومفارقات

العقل الحديث

الناشران

كلمة
الإمارات العربية المتحدة - أبو ظبي - هاتف 6314468 2 971 + - فاكس 6314462 2 971+
ص.ب 2380 - الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.kalima.ae

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي - الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف: 1676179 2 213+
البريد الإلكتروني : e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الطبعة الأولى 1430هـ - 2009م
ردمك 978-2844-09-783-5

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي Max Weber et les dilemmes de la raison moderne
حقوق الترجمة العربية مرخّص بها قانونيًا من الناشر المطبوعات الجامعية الفرنسية PUF
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين منشورات الاختلاف

ماكس فيبر
ومفارقات العقل الحديث

تأليف

فيليب راينو

ترجمة وتقديم

محمد جديدي



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

المحتويات

القسم الثالث

العقل والعقلنة في السوسيولوجيا الفيبيرية

تقديم

يعتبر كتاب فيليب راينو Philippe Raynaud المعنون: Max Weber et les dilemmes de la raison moderne والـــذي ترجمناه: **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، تشريحا وافيا لسوسيولوجيا ماكس فيبر Max Weber وفيه تناول الكاتب ف. راينو Ph. Raynaud الفكر الفيـــبيري بالتحليل والنقد. وقد وضع له عنوانا موحيا وشاملا للأفكار الفيبيرية المُشدّدة على تحليل العقل وتجلياته في الاجتماعي والتاريخي ولذا جاء العنوان: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث حيث يكشف عن علاقـــة وطـــيدة كـــان فيـــبر - كمـــا هو معروف ومتداول لدى السوسيولوجيين وفلاسفة التاريخ والحداثة وخاصة هابرماس- هو أول مـــن شدّد على الربط بين الحداثة والعقلانية وهي العلاقة التي يرى فيبر أنهـــا شـــرط ضروري ما كان للحداثة الأوربية أن تعرف طريقها نحو التجـــسيد الجزئـــي وتمظهرها التقني والسياسي -البيروقراطي لولا هذا الارتـــباط المـــتين. ولذا فإن تحليل العقل الحديث أضحى أيضا شرطا ضروريا تفرضه سوسيولوجيا فيبر واهتماماته العلمية (العلوم الاجتماعية خاصـــة) والفلـــسفية (الإرث الفلسفي الألماني الحديث) الأخرى على السواء.

لم يكـــن تحليل العقل البشري في شتى صوره(العلمي أو الوضعي الفردي أو الجمعي أو غيره) أمرا غريبا في مرحلة بدأت تراجع إنجازاتها

وتسعى إلى تحديد أسس الحضارة الحديثة في عصر اتسم بالتحليل فأصبح سمة له وليس فقط مجرد التحليل(عصر التحليل، وايت) بل النقد(منطق الكشف العلمي، بوبر) وحتى التحطيم والتقويض (تحطيم العقل، لوكاتش) ومراجعة الميتافيزيقا الغربية التي رمت بثقلها من أجل الحقيقة والموضوعية في التاريخانية والعقلانية. لقد شرع كانط في عمل نقدي رافضا دوغماطيقيات العقليين والتجريبيين التي هيمنت إلى حد ما على فكر العصر الحديث وانطلق في أفق لتحليل نقدي لتمظهرات العقل النظرية منها والعملية وتجاوزها إلى نقد ملكة الحكم وهو الأمر الذي أفضى إلى شق طريق لتراث ضخم ستترسب حوله وعليه آراء ونظريات الفلاسفة ما بعد الكانطيين من فيخته إلى شلنغ ثم هيغل وماركس فيورباخ، شلايرماخر ودلتاي لنجد أسماء فيبر وتونيز وغيرهما تضاف إلى هذه القائمة بكثير من التميز والتفرد. هذا الإرث الألماني الكبير ستكون له آثاره أيضا على فلسفات القرن العشرين وعلى نظريات العلوم الاجتماعية يكفي أن نذكر فقط من بين التأثيرات التي كان فيها لـ كانط وفيبر دور بارز الكانطية الجديدة، الوضعية المنطقية، النظرية النقدية.

إذن، نعتقد أن فيبر يُشكّل حلقة من بين حلقات في هذا التراث الألماني الزاخر بأفكاره ومفاهيمه واستدلالاته والذي دفع بالألمان إلى مصاف الأمم المتطورة بفضل جهابذة وفلاسفة من طراز هيغل وهابرماس، أمكنهم أن يصوغوا فلسفتهم الخاصة بل فلسفاتهم الأصيلة وقد تمكنوا من ذلك حينما أدركوا طبيعة وعمق الفلسفة الإغريقية لا من أجل فهمها حق الفهم فحسب بل لاستلهام منها روح أصالة الفكر والمعرفة. هكذا توالت المواقف الفلسفية الألمانية في البروز، من كانط إلى هيدغر مرورا بكوكبة هيغل، هوركهايمر، أدورنو، كارل ماهايم

وكارل شميت وصولا إلى ماركوز، هابرماس وأبل. ومن هذه الزاوية، لا يعتـــبر فيـــبر مجرد مفكر ضمن قائمة طويلة وإنما قيمة فكره تقاس بالمقارنة إلى أقرانه الذين تواجد معهم في نفس الفترة وأمكنه أن يُوجِد لنفـــسه مكانـــا بيـــنهم ويضع إسمه بين عمالقة وحسب المرء أن يُقدّر ويكفـــيه فخـــرًا أن يكون علمًا من بين أعلام زمانه (دوركايم، تونيز، باريـــتو، ســـومبارت وغيرهـــم) بحيث تبدو قيمته أكبر كلما كان في كوكبة لا كما لو كان وحيد عصره.

يـــتموقع فكـــر فيبر في بوتقة تجتمع فيها السوسيولوجيا بفلسفة الـــتاريخ والنظـــرية الـــنقدية بالاقتصاد السياسي ويتقاطع فيها المجتمع والأخـــلاق وتتشابك عندها البروتستانتية بالرأسمالية. هذه التقاطعات والاهـــتمامات تجعـــل كلـــها من فيبر شخصية متميزة تتعدى ملامحها الأعمـــال الـــتي قدمها والتي تدفعنا إلى اعتباره عالم اجتماع من طراز عـــالي(وهـــو من المؤسّسين إلى جانب ابن خلدون، ماركس، كونت وســـيميل وآخرين) والنظر إليه كفيلسوف متفرّد في أفكاره بل قل إنه كاتـــب ناقد ومنظّر مُحلل لوضع إنساني معقد. اتسم – هذا الوضع- بالانـــتقال من مرحلة وضعية، أفرزت طروحات التقدم وجربت فيها البشرية الأوربية نتائج أولية لأفكار القرن التاسع عشر ونظرياته العلمية، إلى مـــرحلة بدأت تعرف في بداية القرن العشرين بعض النتائج الإيجابية المأمـــولة والسلبية المخيبة للآمال. كذلك هي إذن مرحلة حاسمة، بين نهاية القرن التاسع عشر بمخاوفه ومخلفاته وبداية القرن الجديد(العشرين) بطمـــوحاته وآفاقه. فأوجبت على مفكري، تلك المرحلة، النظر بعمق والتـــنظّير لما سيكون عليه وضع الإنسان الأوربـــي في هذا القرن وفي اتـــصاله بعالمه وعالم الآخرين من البشر الذين غزاهم فكريا وعسكريا وتقنـــيا، في عالم واحد لم تُقدم فيه إلى الآخر الأفكار والثقافة السامية

واعتبارها نموذجا وإنما كذلك سفن الحرب والاستعمار والعبودية والاستشراق. جميع هذه المسائل حاضرة ضمن كتاب فيليب راينو ويمكن أن نستشفها من محتوى الدراسة المقدمة حول فلسفة ماكس فيبر.

لقد قسم المُؤلف كتابه، ويقع في 217 صفحة، إلى ثلاثة أقسام، لكل واحد فصلان وأنهى عمله بخاتمة عنونها العقلانية النقدية، النزعة المنظورية والفكر الجدلي. كما أنه وضع مقدمة تحدث فيها عن أهمية العمل الذي قام به ماكس فيبر وعن الدور البارز الذي حظي به مع النظريات الأخرى في القرن التاسع عشر في تحليلها للظواهر الاجتماعية وفي أصالة ما قدمه من خلال حديثه عن التاريخ الكوني وعن مصير الغرب.

في القسم الأول الذي عنونه بإبستيمولوجيا نقدية تناول في الفصل الأول هيغل والعلوم الاجتماعية معرجا على نقائض العقل التاريخي، الوهم التأملي، فيبر وماركس وأخيرا حدود النزعة المنظورية. أما في الفصل الثاني فقد وضع له كعنوان مقولات المنهجية الفيبيرية وذكر فيه الدلالة المنهجية للسببية: معنى السببية التاريخية – الحرية الإنسانية والعقل التاريخي ثم الأنماط المثالية: منهجية غير ديالكيتية – الاستعمال الجيد للنظريات الدوغماطيقية – السوسيولوجيا والتاريخ. وبعدها تناول وحدة المنهجية الفيبرية وفيها: الوعي التاريخي وزمان الفعل– تحولات النزعة النقدية.

وفي القسم الثاني الذي جاء تحت عنوان سوسيولوجيا الفهم فقد تحدث في فصله الأول عن فكرة علم الذهن وتطرق فيها إلى أصول سوسيولوجيا الفهم ثم عالج ثلاث أفكار لدى دلتاي وهي: الطبيعة، الذهن والحرية. أما في الفصل الثاني فقد ناقش مهام سوسيولوجيا الفهم

حسب ماكس فيبر متناولا أولا النـــزعة الفردية المنهجية وبعدها حدود الفهم وأخيرا فيبر وأثر علوم الذهن.

فيما يتصل القسم الثالث وقد عنونه الكاتب: العقل والعقلانية في السوسيولوجيا الفيبيرية فقد رتبه في فصلين الأول بعنوان حدود العقلنة. ذكـــر فـــيه أولا أشكال النشاط الاجتماعي، أنماط النشاط والعلاقات الاجتماعية الجماعة والمجتمع من تونيز إلى فيبر ثم عقلنة النشاط ومشكلة الاســـتقلالية. وثانـــيا منطق وديناميكية العقلنة. وثالثا حدود العقلانية السوسيولوجية. وفيما يتصل بالفصل الثاني الذي ورد في صيغة تساؤلية حـــول كيف تعقلن الهيمنة؟ تطرق في البداية إلى سوسيولوجيا الهيمنة: ماكس فيبر والسياسة- السوسيولوجيا السياسية وأشكال الهيمنة. بعدها عـــرج على تناقضات السياسة المعقولة ومنها السوسيولوجيا السياسية وسوســـيولوجيا الحق فالعقلانية والديمقراطية أخيرا حلّل حدود التحليل الفيبيري متحدثا عن حرب الآلهة- العقلانية الآداتية أو الانعتاق والنظام البيروقراطي.

بهذه المعالجة يكون الكاتب قد تناول مجمل حقول البحث التي طرقها فيبر وإن غلّب عليها البعد السوسيولوجي وهو أمر بديهي بحكم توجه فيبر إلى الدراســـة الاجتماعـــية بداية ولكن من دون إغفال للنواحي الفلسفية والتاريخية والسياسية ذات الصلة الوطيدة بتحليل فيبر السوسيولوجي سواء تعلـــق الأمـــر بالعلـــوم الاجتماعـــية أو بالظاهرة البيروقراطية بالحداثة أو بالديمقـــراطية بمحاولـــة عقلنة الواقع وتجلياته أو بعقلنة الهيمنة لأجل إضفاء طابـــع المـــشروعية علـــيها وكذا في نقد فيبر للطروحات الأخرى هيغيلية كانت أو ماركسية، دوركايمية أو أخرى ومن الآراء الأخرى التي ناقشت باستفاضة تصنيفات العلوم إلى ذهنية وكونية (دلتاي) ومنطقها ومنهجيتها التي حاولت من ورائها إعطائها البعد العلمي.

الكتاب إذن مهم ومفيد من ناحية منهجه النقدي خاصة لفلسفة فيـــبر التي يعارضها المؤلف كلما قارنها بالماركسية أو ببعض الاتجاهات التاريخية والفلسفية الأخرى وذلك بالاستناد إلى قراءات مختلفة ريمون آرون Raymond Aron أو لويس ألتوسير Louis Althusser وبعض الأسماء المعاصرة مثل: آلان رونو Alain Renaut أو ليك فيري Luc Ferry وغيرهم. واستكمالا لهذا العمل الهام يجدر بنا أن نقدم لشخصية ماكس فيبر بهذا الجهد المتواضع في التعريف بشخصيته وفكره.

فيبر: السوسيولوجي والسياسي:

لـــيس من السهل تصنيف عمل فيبر ووضعه في ميدان بعينه حتى وإن اتـــصف عـــند الدارســـين بكـــونه عالم اجتماعي بل وأحد أهم الـــسوسيولوجيين في بدايـــة القرن العشرين إلى حد اعتباره من طرف الـــبعض بـــواحد مـــن بين مجموعة العلماء المساهمين في تأسيس علم الاجتماع الحديث ورائد من رواده.

مـــاكس فيبر عالم اجتماع ألماني ولكنه أيضا فيلسوف صاحب نظرة ثاقبة مكنته من مزاحمة أفكار نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وأقـــصد بذلك أفكار مواطنه الفيلسوف الألماني كارل ماركس في التاريخ والاقتـــصاد السياسي والدين والاجتماع ومن هذه الزاوية فهو أيضا منظّر سياســـي ومحلل اقتصادي ومفكر في مجال حقوق الإنسان ورائد من رواد الـــسوسيولوجيا المعاصـــرة. لذا فإن شخصيته متعددة الأوجه وتجمع بين جنباتها أكثر من اهتمام تترابط فيه عناصر إنسانية واجتماعية كثيرة هي التي ولدت في النهاية صورة عن ماكس فيبر بالصورة التي يبدو لنا فيها اليوم أو الـــتي خلفها لنا وكانت محور بحوث ودراسات لا تحصى. فقد بدأ ماكس فيبر مؤرخا للاقتصاد وللدين وتحول إلى سوسيولوجي.

كـــان فيبر، مثل عدد غير قليل من مفكري ألمانيا في القرن التاسع عـــشر، يؤمن بإمكانية تأسيس علم يدرس الفعل الاجتماعي وهو العلم الذي أصبح يعرف معه بسوسيولوجيا الفهم sociologie compréhensive ويـــؤمن أكثر بضرورة الالتزام السياسي فقد ورث عن والده وأسرته ذلك الجو المفعم بحيوية الآراء السياسية من خلال انخراط والده في الحياة الـــسياسية الحزبية التي قادته من إيرفورت إلى برلين أين عمل مستشارا للدولـــة ونائبا عن الحزب القومي الليبرالي وكذلك من خلال الوجوه السياسية والثقافية المرموقة التي كانت تحضر إلى بيت والده واحتكاكه بهـــا وربما هذا الذي أثر في مسار حياته لاحقا حيث أصبح بيته هو كذلك في هيدلـــبرغ بدءا من سنة 1897 مكانا يجتمع فيه المثقفون المشهورون في عهده (ومنهم التيولوجي أرنست ترويلتيش Ernest Troeltsch، الحقوقي جورج جولينك Georg Jellinek، السوسيولوجيون جورج زيمـــيل Georg Simmel، روبـــير ميشالزRobert Michels، فرنر زومبارت Werner Sombart، والفلاسفة فلهالم فندلبند Wilhelm Windelbend، هاينريش ريكرت Heinrich Rickert، كارل ياسبرز Karl Jaspers، ومـــن الشباب آنذاك، أرنست بلوخ Ernest Bloch وجـــورج لـــوكاتش Georg Lukács) كما أنه ساهم ابتداء من سنة 1903 بمعية ج. سيميل وف. تونيز في تأسيس أول جمعية سوسيولوجية ألمانية ولكنه استقال منها بعد ذلك ليتولى مع إدغار جافي Edgar Jaffé وفرنر زومبارت Werner Sombart إدارة أرشيف للعلوم الاجتماعية والـــسياسة الاجتماعية Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik وهـــو الأرشيف الذي سيصبح أول مجلة سوسيولوجية ألمانـــية وبهـــا ســـتظهر أغلـــب أعمال فيبر ومنها الخاصة بالأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

إذن يتبين من منحى فيبر الفكري أن حياته العلمية- وإن عرفت تعثـرا وانقطاعـا على مستوى البحث والتدريس- لم تكن مجرد رؤية نظرية منفصلة عن مواقفه الجريئة فقد كان منخرطا في النشاط السياسي بـل ربما إن انخراطه والتزامه العملي هو الذي أثرى تأملاته التي أفضت إلى انـتقاداته في المجال السياسي والديني والاقتصادي وأفرزت تحليلاته الـتي ربـط فيها بين هذه الميادين بعرى وثيقة وبحبكة قل نظيرها عند أقرانه من مفكري القرن العشرين ويكفي أن نذكر هنا بكتابين هامين له هما: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية وكذا الاقتصاد والمجتمع. حـيث أصبح فيبر من خلال هذين العملين- وأعمال أخرى بالتأكيد- مـرجعا كلاسـيكيا لا محيد عنه لأي باحث متخصص في الدراسات السوسيولوجية والإنسانية عموما.

في التـزامه بالنـشاط السياسي عارض غيوم الثاني وكان من ألّد خصومه، شارك في الحرب العالمية الأولى متطوعًا من 1914 إلى 1918 وكان مقتنعا بحاجة ألمانيا إلى الدولة -الأمة، كما أنه ناهض اللاسامية، وأيـضا النـزعة المضادة لاتحاد أوربا والديماغوجيا، انخرط في صفوف الحـزب الاجتماعي الديمقراطي في سنة 1918. مثّل ألمانيا ضمن الوفد الألمـاني في اتفاقية فرساي، وقد تمت دعوته للمساهمة في وضع دستور جمهورية فايمار. استدعي في نهاية عام 1918 لشغل كرسي السوسيولوجيا بجامعة ميونيخ.

والواقع أن شخصية فيبر تعكس أوضاع عصره إن على المستوى السياسي أو الفكري، فالازدواجية التي اصطبغت بها شخصيته قد تكون وراء مرضـه النفـسي. فمن الناحية السياسية كان موزعا بين وطنيته وحـبه لألمانيا موحدة في عهد بسمارك 1870 وبين مقته لـ ليونكرز Junkers (الأرسـتقراطيين الألمان) فقد كان -كما وصفه ريمون آرون -

يـــضع عظمة الأمة الألمانية وقوة الدولة فوق كل اعتبار. ومن الناحية الفكـــرية وجد نفسه بين تيارين هما المثالية والمادية، بين تعارض وتماثل المنهج التاريخي ومنهج العلوم الطبيعية، انقسامه بين الفعل والتفكير، بين العلم وطموحاته الدينية(1).

من هو فيبر؟

حياته:

مـــــاكس فيـــــبر أو كـــــارل إمـــــيل ماكـــــسيميليان فيـــــبر Karl Emil Maximilian Weber، ينتمي إلى أسرة ثرية برجوازية بروتستانتية، وهو أكبر إخوته الثمانية، ومن صدف الحياة أن يصير أحد إخـــوته الصغار، يصغره بأربع سنوات وهو ألفرد أيضا عالما اجتماعيا واقتـــصاديا وصاحب نظرية وأعمال هامة أثّرت فيما يعرف بالجغرافيا الـــصناعية الحديثة له نظرية منطق تمركز الصناعات. ولد في 21 أفريل 1864م بـــ إيرفورت Erfurt (مدينة تقع وسط ألمانيا، عاصمة ثرونيغيا Thuringe ومركز اقتصادها بصناعتها وثقافتها(بتاريخها العريق حيث درّس بها مارتن لوثر وله تمثال بها) وسياستها، تقع وسط ألمانيا أو يمكن القول عنها أنها قلب ألمانيا الخضراء). كان والده (ماكس Max) موظفا ســـاميا ورجـــل أعمال، رجل سياسي شهير ناضل في الحزب القومي الليبرالي وشغل منصب نائب في دار النواب البروسية (1868-79) كان

---

(1) أنظر:

Julien Freund, Sociologie de Max Weber, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. p 28-31.

Michel Lallement, Histoire des idées sociologiques, Tome 1: des origines à Weber, Editions Nathan, 1993, p. p.199-202.

انـــتخب بعـــد توحـــيد ألمانيا في المجلس التشريعي الألماني (الريخستاغ Reichstag) (بين 1872-1884)عن الحزب الليبرالي القومي وقد ورثا عائلـــة صـــناعية. كما أن أمه (هيلين Hélène) من أصل هوغونوتي huguenote بروتـــستانتية فرنسية من ناحية أسرة أمها، كانت مثقفة وعمـــيقة الإيمان تنحدر من أسرة برجوازية مثقفة. وضمن هذه الأسرة نـــشأ ماكس فيبر وترعرع في ظل وسط ثري ومثقف. ابتداء من عام 1869 تـــستقر عائلـــته ببرلين حيث زاول ماكس فيبر دراسته مع قلة مخالطته لأترابه وهو ما جعل المدرسة بالنسبة إليه مصدر إزعاج لكنه مع ذلـــك كـــان كثير القراءة حيث قرأ نصوص (شيشرون، ميكيافيللي، كانط، وأيضا هيغل، ماركس وآخرين) وقد كانت هذه القراءة المتعددة علامة على النبوغ والتميّز اللذين سيطبعان شخصية ماكس فيبر.

إلى جانـــب هـــذه الأجواء الأسرية المفعمة بروح الثقافة والدين والثـــراء وما يتيحه كل هذا لوضع بذرة التفوق والبحث وإلى جانب دراسته استفاد فيبر من تلك الزيارات الهامة التي كان والده من خلالها يدعو شخصيات سياسية، فكرية وثقافية إلى البيت ومن دون شك أنه كان متأثرا بها في مجمل التكوين الذي تلقاه. بعد حصوله على الشهادة الأبيـــتور *Abitur* المعادلـــة للـــبكالوريا دخل جامعة هيدلبرغ لدراسة الحقـــوق كما كان يتابع دروس الاقتصاد السياسي، الفلسفة، التاريخ واللاهوت. في هذه المرحلة عاش تجربة اجتماعية ضمن مجموعة طلابية أشـــعرته بلذة المبارزة والتنافس وجلسات السكر والشرب والاستدانة. وفي سنة 1883 أدى واجب الخدمة العسكرية بـــ ستراسبورغ بصفته جـــندي بسيط ثم كضابط. بعد ذلك في سنة 1884 عاد إلى الدراسة وتابع دراساته بجامعات برلين Berlin ثم غوتنغن Göttingen وفي سنة 1889 نـــاقش أطروحته للدكتوراه في القانون بـــ برلين وتقيّد بعضوية

محامـــي المدينة. عيّن سنة 1892 أستاذاً للقانون الروماني والقانون التجاري بجامعة برلين، ثم في سنة 1893 أستاذا للاقتصاد السياسي بـــ فريبورغ، ثم في سنة 1896 أستاذ الاقتصاد السياسي والعلوم المالية بـــ هايدلبرغ.
وفي سنة 1893 تزوج من ماريان شنيتغر Marianne Schnitger إحدى قريباته (هي أيضا مختصة في تاريخ القانون) وستلعب دورا هاما في نشر أعمـــال فيبر بعد وفاته حيث كرست كل جهودها لجمع نصوص فيبر ومخطـــوطاته ونـــشرها كما نشرت سنة 1926 بيوغرافيا له وكما أنها حافظـــت علـــى التقليد الذي سنه فيبر بدءا من 1911 بتنظيم لقاءات للمثقفين وجعل بيته صالونا يتحاور فيه العلماء والمؤرخون والمفكرون.

وفي ســـنة 1897 أصيب بمرض نفسي حيث مر بأزمة اضطرابات عصبية أثرت كثيرا على مسار حياته إلى حد توقفه عن العمل(التدريس) ودخـــوله في عطلة وفترة نقاهة بنصيحة من أطبائه من 1899 إلى غاية 1902 حيث ركن إلى الراحة على بحيرة ليمان Léman كما أنه سافر في تلـــك الفتـــرة إلى إيطالـــيا وفرنـــسا (كورسيكا) إسبانيا والنمسا والـــولايات المـــتحدة الأمريكية بعد ذلك. بانقطاعه عن التدريس بقي معتمدا في معيشته على ما ورثه من والده حيث كرّس كل وقته لأبحاثه، ذهـــب إلى النمـــسا في سنة 1918 حيث ينتظره منصبا لتدريس الاقتصاد مؤقـــتا ولم يعـــد إلى الجامعـــة إلا بعد أن أحدثت جامعة ألمانية (ميونيخ) كرسي السوسيولوجيا خصيصا له وكان ذلك في سنة 1919. وبدعوة من الجمعية الحرة للطلبة ألقى محاضرتين كان لهما كبير الأثر الأولى سنة 1917 بعنوان "نزوع العالِم" والثانية سنة 1919 بعنوان "نزوع السياسي" وهما معـــا يُشكّلان محور كتابه العالم والسياسي Le savant et le politique.
ولم يدرس بعدها لفترة طويلة ذلك أنه أصيب بمرض صدري توفي على إثـــره في ســـنة 1920 وبوفاته انقضى جيل من كبار علماء الاجتماع

حـــيث توفي قبله دوركايم (سنة 1917) وسيميل (1918) وبعده روبير ميشالز (1936) وفرنر سومبارت(1941)[1].

وقـــد تـــرك فيبر مجموعة كبيرة من الأعمال في شكل دراسات نظرية وامبريقية في شكل مقالات ومحاولات منها ما نشر وهو على قيد الحـــياة ولكن هناك بعض الأعمال التي نشرت بعد وفاته حيث جمعتها زوجـــته ماريان وعمدت على نشرها كما قامت بنشر كتاب يتضمن سيرته وأعماله.

آثاره:

قـــدم ماكس فيبر عددا من الأبحاث والدراسات منها ما تم نشر بدءا من سنة 1891 وبعضها الآخر نشر بعد وفاته حيث تولت زوجته مارلين جمع ما تركه الفيلسوف من دون اكتمال. ومن خلال رؤيته لما ينبغـــي علـــيه علـــم الاجـــتماع فقد قدم بالموازاة مع أعماله النظرية والمنهجـــية، بحـــوثا حـــول التاريخ الاقتصادي وحول السوسيولوجيا الاقتـــصادية، الدينية، السياسية القانونية وهو ما مكنه من إبراز جانب امبريقـــي لعلـــم الاجتماع ساهم من خلاله بفتح المجال والآفاق أمام سوسيولوجيا (المدينة، الفن، العلم وغيرها).

---

(1) أنظر:

Stephen P. Turner & Regis A. Factor, Weber Max (1864-1920), in, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London & New York, Routledge, 1998, p.p. 8951-8954. Julien Freund, Max Weber, in, Encycopaedia Universalis Corpus 18 (Tissus-Zygophycées), Editeur à Paris, Encyclopaedia Universalis, France S. A., 1985, p. p. 1071-1073.

Michel Lallement, Histoire des idées sociologiques, Tome 1: des origines à Weber, Editions Nathan, 1993, p. 198.

أنجز أطروحته للدكتوراه تطور الشركات التجارية في إطار الشراكة في المدن الإيطالية إبان العصر الوسيط. تحت إشراف ليفن غولدشميث سنة 1889.

نشر فيبر أول أعماله الفكرية سنة 1891 وكان ذلك بحث بمثابة أطروحة التأهيل قدمها عن: (أهمية التاريخ الزراعي الروماني بالنسبة إلى القانون العام والخاص).

ثم قام بأبحاث امبريقية أخرى هي:

- وضع العمال الزراعيين في شرق الألب بألمانيا سنة 1892.
- اتجاهات تطور وضع العمال الزراعيين في شرق الألب بألمانيا سنة 1894.
- سنة 1905 يظهر العمل الأول من الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية
- بحث حول انتقاء وتكيف العمال في الصناعة التحويلية سنة 1908.
- سنة 1918: بحث حول معنى الحياد الأكسيولوجي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية.

وضمن سلسلة سوسيولوجيا مقارنة الديانات العالمية نشر في شكل مقالات ضمن أرشيف للعلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية وكان يرغب قبل وفاته في إتمام هذه السلسلة بجزء رابع عن الإسلام:

- سنة 1916: الكونفوشيوسية والطاوية.
- ما بين 1916 و1917: الهندوسية والبوذية.
- ما بين 1917 و1918: الديانة اليهودية القديمة.

وكان يرغب قبل وفاته في إتمام هذه السلسلة بجزء رابع عن الإسلام.

- ما بين 1904-1917: بحوث حول نظرية العلم.

- سنة 1919: العالم والسياسي.
- سنة 1921: الاقتصاد والمجتمع (في جزأين).
- سنة 1921: سوسيولوجيا الموسيقى: الأسس العقلية والاجتماعية للموسيقى.
- سنة 1923: التاريخ الاقتصادي العام.
- سنة 1982: المدينة (نص مقتطع من الجزء الثاني للاقتصاد والمجتمع)
- سنة 1996: سوسيولوجيا الدين (نصوص مختارة).

الواقع أن هذه الأبحاث والدراسات المذكورة هي التي شكلت في مجملها ما أصبح يعرف مع فيبر بسوسيولوجيا الفهم La sociologie compréhensive أي تلك الصيغة من علم الاجتماع التي أرادت التوسط بين نزعتين سوسيولوجيتين إحداهما مادية والأخرى مثالية.

سوسيولوجيا الفهم:

إذا كان موضوع السوسيولوجيا هو دراسة الظاهرة الاجتماعية لا يثير إشكالا ويتفق بشأنه أصحاب التخصص فإن المقصود بهذه الظاهرة وكيفية دراستها هو ما يثير أعقد المسائل والاختلافات بين السوسيولوجيين. بل وربما وجدنا من علماء الاجتماع من يرون أن موضوع السوسيولوجيا في تحرك مستمر فهذا هو على سبيل المثال رأي غي روشيه Guy Rocher الذي يذهب إلى أن السوسيولوجيا ورثت موضوع دراسة غير محدد(1).

(1) Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale: 3. Le changement social, Editions HMH, collection Points, 1968, p.285.

لقد جرى الاعتقاد - منذ كونت ودوركايم- بأن المجتمع بما يضمه من ظواهر وأحداث هو مجال الدراسة السوسيولوجية غير أن المجتمع خاضع لديناميكية التغيرات والتطورات التي تجعل من نظريات وقوانين الأبحاث السوسيولوجية مشروطة بظرفية الزمان والمكان أيضا وهو ما يطرح كبرى الصعوبات والتحديات على السوسيولوجيا المعاصرة. إذ كيف تصدق نتائج بحث حول علاقة العمال في منطقة معينة بجنوب الجزائر بمحيطهم الاجتماعي والاقتصادي والبيئي لمرحلة زمنية معينة وتظل هي نفسها في مرحلة بعدية؟ يقول ريمون آرون Raymond Aron: "لا يوجد، في زماننا، سوسيولوجيا يمكن تدريسها بنفس الكيفية التي تدرس بها (أو كما أتخيل أنها تدرس كذلك) الرياضيات أو الفيزياء، هناك، من ناحية، سوسيولوجيات، عمل، تربية، دين، ومن ناحية أخرى، فكر، طريقة تفكير سوسيولوجية تعبر عن نفسها في الأبحاث المجزّأة بمثل ما يكون ذلك في محاولات التفسير الشامل، في علم الاجتماع الجزئي كما في علم الاجتماع الكلي"[1]. لذا فإذا كان موضوع السوسيولوجيا ثابت وحوله اتفاق مبدئي فإن كيفية تناول هذا الموضوع هو ما تتباين حوله الطروحات والمقاربات وكما يشير إلى ذلك مارسيل موس: "هكذا فإن للسوسيولوجيا موضوعها الخاص، بما أن هناك ظواهر أو وقائع اجتماعية محضة، يبقى مع ذلك النظر إذا ما كانت ترضي الشروط الأخرى المذكورة آنفا، بمعنى إن كانت هناك طريقة تفسير سوسيولوجية تتميّز بها عن أية طريقة أخرى[2]". وحول طريقة التفسير تبدو أهمية المقاربة الفيبيرية.

---

(1) Raymond Aron, De la condition historique du sociologue, Editions Gallimard, 1971, p.30.

(2) Marcel Mauss, Essais de sociologie, Editions de Minuit, 1969, p. 18.

أما فيبر فيرى بأن موضوع علن الاجتماع هو الفهم المتعلق بتقديم تفسير سببي للفعل الاجتماعي حيث يقول في مؤلفه "الاقتصاد والمجتمع": إننا نسمي سوسيولوجيا [...] ذلك العلم الذي... فهم بواسطة التفسير النشاط الاجتماعي ومن ثمة تفسير السببي لمجراه وآثاره [...] إن الفهم يمكن أن يعني من جهة الفهم الحالي لمعنى مقصود في فعل ما [...] ويمكن أيضا أن يعني من جهة أخرى فهما تفسيريا. إننا نفهم لأننا ندرك الدافع"(1).

من المعروف أن نظرية الفهم عند فيبر يلفها غموض والتباس ومن المعروف أيضا أنه ليس أول من قال بها فقد سبقه إليها المؤرخ درويسن Droysen حوالي 1850 وعلاوة على هذا فإننا نجد عناصر ذات أصول مختلفة لفكرة الفهم لديه (دلتايDilthey، ريكرتRickert، زيميل Simmel، غوتل-أوتليلنفلد Gottl-Ottlilienfeld، ليبس Lipps، ياسبرز Jaspers، إلخ) وقد عارض فيبر بنظرية الفهم التفسير الطبيعاني، ذلك أن الموضوع الخاص بالفهم هو على الدوام إدراك معنى نشاط أو علاقة أو ما اصطلح عليه فيبر بالصورة الدلالية figure significative(2).

ومع أن سوسيولوجيا فيبر اتسمت بكونها سوسيولوجيا الفهم إلا أن ذلك لا يعني أن فيبر يستبعد الأنماط الأخرى من النظرية السوسيولوجية إنما هدفه التأكيد على أن وجهة نظره ترتكز على العلاقات والبنيات التي هي في الأصل ثمرة لنشاط أو فعل يسعى إلى غايات ويبحث عن ترقية قيم، وأن الهدف النهائي للسوسيولوجيا الفيبرية عدم الاكتفاء في تحليل الواقع الاجتماعي بمجرد التفسير

---

(1) Gérard Ignasse & Marc-Antoine Génissel, Introduction à la sociologie, Ellipses, Paris, 1999, p.16.

(2) Julien Freund, Sociologie de Max Weber, p. 82.

السببي- الذي تقول به النظرية الطبيعانية- بل ينبغي أن يتبع ويستكمل بـــالفهم المتـــضمن إدراك أفعال البشر وتفسير الدلالة التي يعطونها لها. وهذا ما يفيد في تقدير فيبر التكامل بين التفسير والفهم. وإذا كان كل علـــم كما يذهب فيبر إلى القول يسعى إلى البداهة من خلال التفسير الذي يتبعه كل علم فإن هذا التفسير ذاته يتخذ بحسب فيبر دائما ثلاثة أشكال:

- التفـــسير الـــذي يسميه فيلولوجي ويكمن في إدراك المعنى الحرفي للنص، ضمن نقد الوثائق، الأبحاث.
- التفـــسير التقويمـــي أو الأكسيولوجي الذي يثمن الموضوع ويقدم بشأنه حكما يستحسنه أو يستهجنه.
- التفـــسير العقلاني ويكون هدفه الإدراك بواسطة السببية أو الفهم للعلاقات الدلالية بين الظواهر أو العناصر لنفس الظاهرة[1].

السوسيولوجيا: الموضوع والمنهج:

إذن فموضـــوع الـــسوسيولوجيا الفيـــبيرية هو الفعل والنشاط الاجتماعـــي.* لكن هذا الفعل الذي يقر به فيبر يعترف له أيضا بمعنى ذاتي يلعـــبه في الفعـــل الاجتماعي وربما هنا يختلف فيبر عن المدرستين الماركـــسية والدوركايمية: الأولى في كونها تؤكد على الحتمية في التغير الاجتماعـــي الذي يغيب عنه السلوك الفردي (وقد تفطنت الماركسية الجديـــدة إلى هذا الجانب الذي أغفله ماركس) وكذلك في ربط القيم وخاصـــة بجانب النشاط الاقتصادي. أما في تباينها مع دوركايم فيبدو ذلـــك في تقـــديم البعد الاجتماعي وإهمال شبه كلي للسلوك الفردي

---

(1) Julien Freund, Sociologie de Max Weber, p.p. 49.50.

الشيء الذي أفضى إلى نـــزعة سوسيولوجية sociologisme راديكالية لا تعترف إلا بالضمير الجمعي. بينما يجعل فيبر من المعنى الذاتي لسلوك الفـــاعلين أساسا للفعل الاجتماعي ليس بمحاولة رده الفعل الاجتماعي إلى دراسات سيكولوجية وإنما للوصول إلى فهم يفسر سببيا دافع الفعل الذي سيأخذ بعدا اجتماعيا.

ومن هذا المنظور فليس غرض علم الاجتماع كعلم دراسة الوقائع (الظواهـــر) الاجتماعية بل تحليل سلوكات الأفراد ولذا اعتبر فيبر أحد المؤسسين للنـــزعة الفردية المنهجية individualisme méthodologique وفي رسالة إلى روبير ليفمان قبيل وفاته سنة 1920 كتب فيبر قائلا: "إذا مـــا أصـــبحت سوسيولوجيا (كما يشير إلى ذلك قرار تعييني)، فذلك بالأســـاس لوضـــع حد لهذه الممارسات انطلاقا من مفهوم شامل ظل شـــبحه يحـــوم دوما. (وهنا كما ترى، يكمن التعارض مع دوركايم). وبعبارات أخرى، فإن علم الاجتماع، هو كذلك، لا يمكنه أن يتأسس إلا مـــن خلال أفعال أحد، أو بعض، أو عدد من الأفراد المعزولين. لذا يتوجب على علم الاجتماع أن يتبنّى مناهج فردانية بالتحديد" ومع أن علـــم الاجتماع كما يقول ريمون آرون هو "علم المجتمع الحديث، وأن ما هو اجتماعي هو مقولته المركزية، مختلفة عن المفاهيم التقليدية لما هـــو سياســـي وما هو اقتصادي"[1]. فإن فيبر ظل يصر على ربط الظواهر الاجتماعية بغيرها من الظواهر سواء الاقتصادية أو الدينية أو الـــسياسية اعـــتقادا مـــنه بوجوب تشكيل نظرة وتحليلا شاملا في الدراســـة الـــسوسيولوجية حـــتى وإن كانـــت بدايـــة الدراســـة الـــسوسيولوجية الـــسلوك الفردي المنتج لعلاقة اجتماعية أو كيف

(1) Raymond Aron, De la condition historique du sociologue, Editions Gallimard, 1971, p.14.

يسلك الفرد داخل الجماعة أو المجتمع ويساهم بسلوكه في إحداث بنيات أو علاقات اجتماعية.

هل من الصحيح أن نظريات فيبر كانت مناهضة لماركس بحسب رأي ريمون أرون وفروينت بحيث جعلوه خصما لماركس إن على المستوى العلمي أو السياسي: تقول كاترين كوليو-تيلين، فسوسيولوجيا الفهم لماكس فيبر تبدو وكأنها تقدم الوسائل لإنشاء سوسيولوجيا الفعل (معارضة لسوسيولوجيا البنيات) وتنتسب إلى النزعة الفردية الميتودولوجية) (المعارضة للكليانية) وتفترض إقامة علاقات تجانس مع الليبرالية السياسية[1].

العقلانية السوسيولوجية:

العقلانية هي إحدى المقولات الرئيسية في فلسفة فيبر ويمكنها لوحدها أن تلخص مقولات السوسيولوجيا الفيبيرية، فهي بمثابة الموضوع المركزي الذي تدور حول أبحاث ودراسات فيبر جاعلة من العقلانية محورا بحث للمجتمعات الحديثة وليس فقط المجتمعات الحديثة التي برزت مع العلم والتقنية في العصر الحديثة وإنما المجتمعات الحداثية التي أخذت بالحداثة أو إن شئنا بأهم خاصية لها، أي العقلانية. يعتقد فيبر أن العقلانية كمنهج في التفكير يخص الغرب وحده أو بعبارة أخرى ظاهرة غربية وحيث أن المعنى الذي يقصده فيبر لا يتعلق بقوة ميتافيزيقية تؤدي بالضرورة إلى صيرورة عالمية في اتجاه واحد، وصوب هدف نهائي يمكننا التنبؤ به[2]. هذه العقلانية بحسب فيبر سمة المجتمعات

(1) Catherine Collio-Thélène, La sociologie de Max Weber, p. 5.

(2) Julien Freund, Sociologie de Max Weber, PUF, Paris, 1968, p. 16.

الغــربية الحديــثة ففي جل مؤلفاته على هذه العلاقة المتينة بين الغرب الحداثــي ونــشوء العقلانــية (وهي الفكرة التي سيجعل منها يورغن هابــرماس خلفيته الفكرية التي تمكنه من الدفاع عن الحداثة كمشروع غــير مكتمل) إذ يكفي أن يطلع المرء على كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ليكتشف بعبارات صريحة موقف فيبر القائل:

إن الــبحث العميق المعروف لدى المؤرخين الصينيين كان يعوزه مــنهج توســيديد Thucydide. وقد كان لميكيافيللي، من غير شك، أســلاف في الهــند، إلا أن كل السياسات الآسيوية كانت تفتقر إلى طريقة منهجية يمكن مقارنتها بطريقة أرسطو، وكانت تعوزهم بشكل خــاص المفاهيم العقلانية. إن الأشكال الفكرية الدقيقة في منهجيتها، الــضرورية لكــل عقــيدة شرعية عقلانية، الخاصة بالقانون الروماني وخلفه، القانون الغربــي، هي أشكال غير موجودة أبدا خارج أوربا، وذلــك بالــرغم مــن البدايات الحقيقية المعروفة في الهند، مع مدرسة ميمامــسا Mimâmsâ، وبالــرغم أيــضا من تدوين القوانين بصورة واسعة، كما هي الحال في آسيا القديمة، واستنادا إلى كل ما عرف من كــتب القانون الهندسية [الهندوسية]أو غيرها. فالغرب وحده هو الذي يعرف، في المقابل، صرحا قانونيا على غرار الحق الكنسي[1].

لا يــبدو في هــذا الموقف أن فيبر يحيد عن الرأي السائد- لدى جمهور واسع وفي أوساط الفلاسفة والمثقفين الغربيين عموما في العصر الحديث- والقائل ببداية حقيقية للفلسفة والعلم مع اليونان وفيبر هنا لا يعود بالعقلانية كنمط تفكير ومنهج للسلوك الخاضع للحساب ومواءمة

---

(1) مــاكس فيبــر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة، د. محمد علــي مقلــد، مراجعة، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت. ص. ص. 5-6.

الوسائل مع الغايات إلى أوربا النهضة والأنوار والحداثة إنما يجذر هذا المنهج العقلاني عند الإغريق معتبرا مثل كثير من الفلاسفة الغربيين أن اليونان هي موطن التنوير العقلاني مصدر التحول العميق في مسار الفكر البشري.

ففي ربطه بين الأخلاق البروتستانتية ونشأة الرأسمالية يعترف فيبر بأن ما يميز الرأسمالية من رغبة في الكسب وربح المال، وممارسة التجارة والمعاملات الاقتصادية المختلفة كلها أمور كانت معروفة قبل أوربا الحديثة لكن الرأسمالية لم تعرف بشكلها ونمطها الحالي بروزها إلا في الغرب وليس في أي مكان آخر حيث أن الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلا آخر من الرأسمالية، هو التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحر (شكليا) وهو الأمر باعتقاد فيبر لم يكن موجودا في أماكن أخرى إلا على شكل بدايات مشوشة. ولم يكن هذا التنظيم العقلاني للرأسمالية على أساس حساب الربح في سوق منتظمة هو وحده خصوصية المؤسسة الرأسمالية الغربية بل يضيف إلى ذلك فيبر عاملين اثنين على صلة وثيقة بالعقلانية وهما: "فصل العمل المنزلي عن المؤسسة، وهو الذي ساد في الحياة الاقتصادية الحديثة؛ والمحاسبة العقلانية وهي مرتبطة به ارتباطا وثيقا"[1]. حتى وإن كان الفصل المشار إليه بين المنزل والعمل موجودا في الشرق القديم غير أن فيبر لا يرى فيه بداية حقيقية لإمكان نشوء أو تطور للرأسمالية وإنما هي مجرد محاولات محتشمة. أكثر من هذا فإن ماكس فيبر يوثق هذه الصلة بين الأخلاق البروتستانتية- وهي عقلانية في نظره- بالرأسمالية متخذا من عقلانية الحداثة مظهرا بارزا لها توطدت أواصره بالتقدم العلمي والتقني.

---

(1) المصدر السابق، ص.9.

"فمن المعلوم، يقول فيبر، أن الشكل الحديث، بالمعنى الصحيح، للرأسمالية الغربية قد تحدد، إلى درجة كبيرة، بتطور الامكانات التقنية. وترتبط عقلانيته اليوم، بشكل أساسي، بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمية. مما يعني أنها ترتبط بالسمات الخاصة بالعلم الحديث، لا سيما بعلوم الطبيعة القائمة على أساس الرياضيات والتجريب العقلاني. من ناحية أخرى، إن تطور هذه العلوم، والتقنيات المتفرعة عنها، قد تلقى من جانبه، وما يزال، دفعا حاسما للمصالح الرأسمالية التي تنتظر مردودا من تطبيقاتها العملية. والحقيقة أن أصل العلم الغربي لم يكن قد تحدد بمثل هذه المصالح"[1].

واضح جدا، التلازم الذي يصر عليه فيبر بين العقلانية والرأسمالية هذه الأخيرة التي ما كان لها لتعرف مصيرها الحالي لولا هذا استنادها إلى التطور المعرفي والتقني ونفس الشيء ينطبق على العلم الذي استفاد من الدعم البرجوازي والذي تحققت من خلاله اكتشافات كثيرة. وبناء على ما سبق تتجلى نزعة فيبر السوسيولوجية المحافظة - والتي جعلت البعض يطلق عليه ماركس البرجوازي أو البرجوازي البديل عن ماركس- التي جعلته يهتم بالرأسمالية ويجعلها أولى المسائل في تحليلاته ويدافع عنها ليس بوصفها مجرد نظام سوسيو - اقتصادي وسياسي فحسب وإنما تعتبر كذلك نسقا عقليا Rational system، أو هكذا أراد فيبر أن يجعل من العقلانية نسقية[2] للاقتصاد والدين كما للفرد وللمجتمع بحيث ينبني هذا

---

(1) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة، د. محمد علي مقلد، ص. 11.

(2) Jack Barbalet, Weber: Passion and Profits, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, P.174.

الأخير على قواعد منطقية ويقوم على أسس من العلم الوضعي الكفيل بتحقيق التقدم والتطور والإصلاح للفرد والمجتمع. وفوق ذلك فتحليل فيبر لعلاقة الرأسمالية بالأخلاق البروتستانتية يفيد دحض الموقف الماركسي الذي يعيد في تفسيره الرأسمالية على مجرد تراكم رأس المال واستغلال العمال أو عقلنة القانون أما فيبر فإنه يشدد على دور الأخلاق الدينية في نشأة الرأسمالية من خلال الأخلاق البيوريتانية لرجال الأعمال الأوائل الذين رأوا في نجاحهم المادي علامة على الاصطفاء الديني وربما كان النجاح المادي أيضا دليلا في تصورهم على حسن عقيدتهم.

إن أوربا بانتهاجها منهجا عقلانيا وبتطبيقها للتقنيات الحديثة المتوصل إليها انفتحت على الآخر، غير أن هذا الانفتاح على العالم والذي ساعدت الرأسمالية على الذهاب قدما في البحث عن أهداف أبعد مما تستطيع أوربا نفسها أن تمنحه للرأسمالية المتوسعة حتى وإن كان ذلك بأساليب العنف والحرب والاستعمار، الشيء الذي حول الصراعات الداخلية إلى الخارج بحثا عن ثراء وربح أوفر وتوسع أكثر انتشارا وسيطرة وقوة من دون حدود. إنها العقلانية التي حلل فيبر جذورها ووضعيتها إبان نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولكن من دون الكشف عن معايبها وعن التوقعات السلبية التي تصاحبها. لذا فإن عمل فيبر في تحليل العقلانية انصب على تأطير الفعل الاجتماعي من خلال الفهم بغرض التفسير الذي سيكون التنظيم العقلاني أول وأهم مظهر له. لقد رأى فيبر أن الفعل يحمل في طياته هدفا وله معنى، أي أنه محكوم بنظرة عقلية وعلى أساسه يتم التفريق بين عضو في جماعة وعضو في مجتمع، من حيث أن ارتباط العضو بالجماعة محكوم بشعور الانتماء فقط أما صلة الفرد بالمجتمع فتحكمها

المـــصلحة التي تتحدد بالاتفاق. وهنا تكمن عقلنة العلاقات الاجتماعية والتي بحث عنها فيبر إلى حد جعل معها الفعل الاجتماعي من حيث هو عقلانية منتظمة محورا لعلم الاجتماع يدور حول تفسير هذا الفعل بغية الوصول إلى معناه أو قيمته.

هكـــذا عمد فيبر إلى وضع ما أسماه النموذج المثالي وهو التصور الـــذي سيقيس عل أساسه سلوكات الأفراد (سلوك غائي- سلوك لا شعوري- سلوك وجداني- سلوك تقليدي).

بطبيعة الحال، فإن هذا لا يعني اهتماما نظريا تصوريا من طرف فيبر في دراساته السوسيولوجية فحسب، فهو قد قام أبحاث امبريقية، بحـــيث يعتبر سوسيولوجيا إمبريقيا (وضع العمال الزراعيين في ألمانيا لـــشرق الألب سنة 1892، اتجاهات تطور وضع العمال الزراعيين لـــشرق الألـــب، سنة 1894، بحث حوا اختيار وتكيف العمال في صـــناعة كـــبيرة، ســـنة 1908) ومؤرخا للأزمنة القديمة (أطروحته للتأهيل: التاريخ الزراعي الروماني من وجهة نظر دلالته بالنسبة إلى القانـــون العـــام والخاص، سنة 1891، الأسباب الاجتماعية لانهيار الحـــضارة القديمـــة (مقال منشور سنة 1896)، والكتاب المعنون: الاقتـــصاد والمجـــتمع في الأزمـــنة القديمـــة سنة 1909). ومع أن الـــسوسيولوجي مطالـــب بالالتفات إلى موضوع دراسته الذي هو الفعـــل الاجتماعي إلا أنه كذلك مطالب بالإلمام بالفروع الأخرى الـــتي تـــستوجبها دراسته الموضوعية وكما فعل فيبر نفسه في أبحاثه حول الاقتصاد أو الأخلاق أو الدين أو التربية أو الفن أو السياسة، كلها تفيد هذه الضرورة التي يلحّ عليها فيبر في تعامل السوسيولوجي مع أنماط الفعل الاجتماعي وما تفرزه من علاقات تستوجب تحليلا شاملا لمجال السلوك بما يتضمنه الروابط الاجتماعية التي تترتب عن

هـــذا الـــسلوك، لذا فالسوسيولوجي، بحسب وجهة فيبر، مطالب بالعثور داخل الأفعال الاجتماعية على ما هو عام من جهة وما هو خـــاص مـــن جهـــة أخرى[1]. إن البحث في الروابط والعلاقات الاجتماعية هو ما دفع فيبر إلى الإقرار بالأنماط أو النماذج المثالية التي ستساعد السوسيولوجي في دراسته ومعرفة دوافع الفعل الاجتماعي. إن الـــنموذج المثالي لا يوجد في الواقع فهو نموذج ولكنه يُشكّل من أجـــل الدراسة السوسيولوجية (طبعا مثل هذا التصور يثير مشكلة التصور القبلي في البحث السوسيولوجي وهي معضلة ابستمولوجية ميتودولوجـــية وتدفعـــنا إلى طرح التساؤل: إلى أي شيء سيستند الـــباحث الاجتماعـــي في عمله إلى الواقع وظواهره أم إلى النماذج الموضـــوعة قبلـــيا؟) يـــستخدم النموذج المثالي في تمييز كل ظاهرة اجتماعـــية مـــن أجل فهم أفضل للعلاقات التي توجد بين الظواهر الاجتماعـــية بمعنى فهم السلوك الاجتماعي. وحسب فيبر فإن الفعل الاجتماعي، في صيغته المثالية، مشروط بواحدة من الكيفيات الأربع الآتية:

1. إما أنه لامعقول وذلك لأنه معتاد ومألوف (ما أقوم به من فعل هو المتعارف عليه أو هو الموجود).
2. أو أنـــه لا معقـــول لأنـــه عاطفـــي (أفعـــل مـــا أرغـــب فيه وأحبه).
3. وإمـــا أنه معقول قياسا إلى هدف نفعي (إنني أتوقع جزاء على ما أفعله).
4. أو أنه معقول بالنظر إلى قيمته (بوعي مني للقيمة التي له).

---

(1) Marcel Mauss, Essais de sociologie, P.35.

إذن تتأرجح مثالية السلوك بين حدي اللامعقولية والمعقولية، فالسلوك التقليدي والعاطفي يندرجان في خانة اللامعقولية بينما السلوك النفعي أو القيمي يدخل في خانة المعقولية وهنا تبرز بجلاء الفرضية العقلانية التي تحكم فلسفة السوسيولوجيا الفيبيرية بحيث تدور كلها على محور العقلانية ومنها النمط أو النموذج المثالي Idéal type.

من المفيد الإشارة إلى أن منهج الفهم الذي اتبعه فيبر غالبا ما يطبق بالفكرة المشار إليها - النمط المثالي وهو ما يصطلح عليه بالبحث بواسطة النمذجة typologie. وهو ما عمل فيبر عليه سواء في مجال علم الاجتماع العام (النظرية العامة للسوسيولوجيا) أو في ميادين سوسيولوجية خاصة كالفن أو الدين أو غير ذلك وقد أفرزت دراساته تنميطا ونماذج للأفعال والنشاطات الاجتماعية، نماذج للهيمنة (الشرعية، التقليدية، الكارزمية)، نماذج للبيروقراطية(، نماذج للعلاقات الاجتماعية (العادات، التقاليد، التعاقدات، الصراعات...)، نماذج للبنيات الاجتماعية (الجماعوية، المجتمعية)، نماذج للتجمعات البشرية (جمعيات، مؤسسات، شركات...)، نماذج للأديان (البوذية، الكونفوشيوسية، اليهودية، المسيحية، الإسلام) نماذج للصور الدينية (الرسول، العلماني، القسيس، الزاهد، الصوفي).

ولعله من الضروري التنبيه إلى أن فكر فيبر وإن اختلفت حوله المواقف بين مؤيد ومعارض وعلى الرغم من تلقي أثره المتأخر في ألمانيا أي حوالي خمسة عشر سنة من وفاته وحتى في فرنسا التي عرفت أولى اهتماماتها به على يد ريمون آرون R. Aron في الثلاثينات من القرن العشرين ونفس الشيء في المدرسة الأمريكية حيث بادر تالكوت بارسونز T. Parsons - الذي استلهم من فيبر نظريته في الفعل الاجتماعي- إلى ترجمة كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية إلى الإنغليزية. إلا أن

تراث فيبر لم يكن له أتباع و لم يحقق فكرة المدرسة وربما كانت هذه رغبة فيـــبر ذاته وطبيعته في البحث الحر الذي يمقت المنهجية الحتمية والضرورة والـــشمولية ويأبى رفض الجزئي والفردي لأهميته في الكشف عن الحقيقة العلمية. ومن هنا فقد تميزت السوسيلوجيا الفيبيرية بثلاث صفات:

1. أنها أكثر حداثية في نظرتها للعلم من محاولات أخرى.
2. أنها تبدو أكثر نسبية في مقابل وضعانية دوركايم مثلا.
3. أنها عملت على إنشاء نموذج على أساسه تجابه الواقع لتقيس مدى مواءمته.

كما أنه من المهم التأكيد على الدور الذي لعبه ماكس فيبر في الدفع قـــدما بالـــبحث السوسيولوجي حتى وإن لم تعد بعض أفكاره تحوز على الأهمـــية الـــتي كانت لها لا سيما في مجال النقد كما مارسه فيبر - بالمعنى الكانطي - وربما تقادم خطاب فيبر بحسب تعبير ريمون آرون[1] وربما أيضا صـــادف علم الاجتماع الفيبيري انتقادات حادة على يد السوسيولوجيين المعاصرين له أو الذين جاءوا من بعده ومنهم لازارفيلد Lazarsfeld الذي وجـــه انتقادات شديدة لفكرة فيبر عن النموذج المثالي type-idéal حيث اعتـــبر مفهومه غامضاً وأن فيبر لم يفسره بشكل واضح وكافي[2]. مع هذا كله فإن فيبر شكّل لوحده مدرسة سوسيولوجية ظلت مصدرا لإلهام كثير مـــن الباحثين السوسيولوجيين - حتى وإن لم يصرحوا بذلك- وهي أيضا

---

(1) راجـــع بخـــصوص هذه النقطة المتعلقة بتقييم ر. آرون لفكر فيبر ومقارنته بدوركايم وماركس:

Raymond Aron, De la condition historique du sociologue, Editions Gallimard, 1971, p.31.

(2) أنظر حول هذا النقد:

Raymond Boudon, La crise de la sociologie, Librairie Droz, Genève, Paris, 1971, p.97.

مدرســـة تعـــج بالمفاهـــيم والآراء التي ما فتئت تساهم في تحليل البناءات الاجتماعـــية القديمـــة والحديثة وخاصة الأوربية المعاصرة التي ما انفكت تتجدد في مظاهرها الصناعية وما بعد الصناعية، الحداثية وما بعد الحداثية، العولمية ومجتمعات المعرفة.

د. محمد جديدي

قسنطينة في 2009/02/18

مُقَــدِّمَــة

مــن بين كبار السوسيولوجيين في بداية القرن، يبقى ماكس فيبر صاحب الأثر الأكثر حيوية إلى اليوم، لكنه يظل أيضا، ومن هذا المنطلق نفسه، فهو من كان اختلف أتباعه حوله وكانوا أكثر عرضة للانقسام.

فمن خلال سعة طموحاته (التفكير في تاريخ كوني، تصميم أصالة مــصير الغرب)، عبر المواضيع التي تحبذها (تعارض التقليد مع الحداثة، معقولــية الــتاريخ حتى في مظاهره اللاعقلانية)، يمكن للسوسيولوجيا الفيبرية أن تبدو بكل مشروعية وكأنها وريثة الفلسفات الكبرى للتاريخ في القــرن التاســع عشر. وعلى العكس، فإن رفضه لاختزال التاريخ الحقيقــي في اكتمال مصير محدد سلفا، أو لاستنباط من نسق تصوري لعلــم الاجتماع تحقيبا موحدا للتاريخ الكوني، قد جعل من فيبر ومنذ مدة من أكبر نقاد «التاريخانية» historicisme المصاحبة لأكبر أنساق القــرن الماضــي. بــيد أنه وبالضبط التوفيق، لدى ماكس فيبر، بين سوسيولوجيا جلية في طموحها كوني وابستمولوجيا مركزة على تعيين حــدود العلوم الاجتماعية، هو ما يبعث على الاهتمام اليوم بالمؤسسة الفيــبيرية: إن نقــد الدوغماطيقية الذي سيطر إلى عهد قريب لم ينه، لحسن الحظ، الاهتمام بأبحاث تتجاوز كثيرا السوسيولوجيا الامبريقية.

بالتأكــيد، ففي السنوات الأخيرة، وبمساعدة من أزمة الماركسية، فــإن الاهــتمام بأعمال فيبر كان مصدره بالخصوص إعادة اكتشاف

نقـــدها لأوهام العقلانية، أو للحتمية التامة في التاريخ وفي علم الاجتماع: إن نجاح كتاب بول فين Paul Veyne حول ابستيمولوجيا التاريخ[1]، معاودة الاهتمام بمؤلف ريمون آرون[*][2] Raymond Aron، المكانة الهامة التي حازت عليها أعمال ريمون بودون[3] Raymond Boudon[*]

---

(1) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, coll. «Univers historique», 1971; rééd., coll. «Points-Histoire», 1979.

(*) آرون (ريمون) Aron (Raymond) (1905-1983) فيلسوف وسوسيولوجي فرنسي عدت أعماله نموذجا للمحللين والسياسيين، ينتسب إلى الخط الفكري الـــذي رســـمه عالم الاجتماع ماكس فيبر فحتى وإن كانت بدايته فلسفية إلا تنوع اهتماماته السوسيوجيولوجية والإعلامية (مجلة commentaire وكاتب افتتاحية Le figaro لمدة ثلاثين سنة ورئيس تحرير l'Express) والتاريخية والـــسياسية أعطـــى لشخصيته مكانة مرموقة في أوساط المثقفين الملتزمين بالـــدفاع عن الإنسانية وذلك من خلال مقاومته للنازية وبمواقفه الجريئة في مناهـــضة الأنظمـــة الـــشمولية الفاشية والشيوعية وحتى سلطات بلاده في ممارســـتها للتعذيب بالجزائر أثناء ثورة التحرير. من أهم أعماله: السوسيولوجيا الألمانية المعاصرة (1935)، مقدمة في فلسفة التاريخ (1938)، أفيون المثقفين (1955)، المأســـاة الجزائـــرية (1957)، أبعاد الوعي التاريخي (1961)، مراحل الفكر السوسيولوجي (1967). (المترجم)

(2) Notamment: *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938; rééd., coll. «Tel», 1981, et *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938; rééd. 1970, Le Seuil, coll. «Points», sous le titre: *La philosophie critique de l'histoire*. Sur Raymond Aron, on se raportera au numéro spécial de *Commentaire*, n° 28-29, février 1985.

(3) Cf. en particulier: *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1977 et *La place du désordre*, Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1984.

(*) بـــودون (ريمون) Boudon (Raymond) سوسيولوجي فرنسي (1934-...) اشتهر بتحليلاته السوسيولوجية التي تندرج في خط فيبر ونال شهرة واسعة فـــي أوربا والولايات المتحدة الأميركية والبرازيل وآسيا فقد ترجمت أعماله إلـــى الكثيـــر من لغات هذه البلدان وهو عضو في عدة أكاديميات بكل من

في النقاشات حول العلوم الاجتماعية، هي بالتأكيد علامات على تطور هام.

بـــيد أنـــه، وبالضبط، فهاتين النـــزعتين لم تتوقفا عن البروز في السنوات الأخيرة، كردة فعل ضد الدوغماطيقيات السابقة.

الأولى تتطابق مع توجه قديم موجود سابقا في الفلسفة الفرنسية، والذي سمح لنفسه، مع ميشال فوكو Michel Foucault، من خلال «النـــزعة المنظورية»(*) perspectivisme النيتشوية أو أيضا، مع بعض ورثـــة الفينومولوجيا الهيدغرية، إعادة اكتشاف جزء من «عدم التعيّن» لم يـــتمكن أي فهـــم للتاريخ من تجاوزه. أما النـــزعة الثانية فإنها في الغالب تقفز على خطاب المشروعية، بقدر ما يبدو بديهي للبعض بأن العمـــل «الجدّي» يتداخل بالضرورة مع فحص دقيق لميدان جد محدد. فهـــاتين النـــزعتين، وهما متناقضتان في أثرهما، ليس لهما على الأقل، مـــثلما أوضح ذلك بدقة مارسيل غوشيه(*) Marcel Gauchet، «آثار

بـــريطانيا، فرنـــسا، أميـــركا وروســـيا من أهم كتبه على وجه الخصوص: لامساواة الفرص (1973) الذي أصبح مرجعا كلاسيكيا في علم الاجتماع وله أيـــضا: التحلـــيل الإمبريقي للسببية (1965)، المناهج في علم الاجتماع (1969)، القاموس النقدي لعلم الاجتماع (1984) بالاشتراك مع فرانسوا بوريكو، معنى القيم (1999). (المترجم)

(*) النـــزعة المنظورية أو Perspectivisme يعود هذا المصطلح إلى الفيلسوف الألمانـــي نيتشه وقد أراد به الطابع التفسيري لكل ما سيحدث فليس هناك ما يقع فـــي ذاته. فما يحدث عبارة عن مجموعة من الظواهر المتشابكة والمجمعة التي تحدث لأجل كائن سيفسرها. والمنظور أو الرئاية perspective فلسفيا نظرية في المعرفة تشير إلى نسبية المعرفة بحسب حاجات العارف. (المترجم)

(*) غوشـــيه (مارسيل) Gauchet (Marcel) (1945–...) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، انتمى إلى اليسار في بداية حياته ثم تخلى عن هذا التوجه نتيجة الصراعات التـــي كانت موجودة بين مختلف التيارات والجماعات الشيوعية (تروتسكية، ماويـــة، النزعة اللينية والستالينية في مقابل اليسار البروليتاري وغيرها من

متقاربة»: «ففقدان الثقة الذي وجه إلى المحاولات ذات التوجه الشامل باسم الصغير، الجمع، أو هوامش تتماشى مع عدم تعدد الاختصاصات والانفجار البيروقراطي للمعرفة»[1].

إن مـــا أعطــى قيمة لعمل ماكس فيبر، هو من دون شك رفضه المــسبق للتطور المزدوج للعلوم الاجتماعية المعاصرة. فمعنى وجهته بدا أولا في الموضوعات الكبرى لإبستيمولوجيته: من خلال وعيه أكثر من أي واحـــد آخر باستحالة «استنباط» *قبلي* لمضمون التاريخ، فقد بحث عندئذ على تبيان صلاحية *التفسير السببـــي* في العلوم الإنسانية؛ المدرك لأهمية المصالح الذاتية في تشكيل المعرفة، فقد تساءل أيضا عن الشروط الــتي تجعــل مــن التأليف بين مختلف المحاولات المنظورية أمرا ممكنا، وتسمح أيضا أن يكون الخطاب التاريخي *كونيا* ***universel*** صالحا. أما فـــيما يتصل بعمله السوسيولوجي، فبواسطة طموحاته النظرية والمظاهر الأكثـــر شمولـــية (نمذجة أشكال النشاط والهيمنة، تحليل عملية عقلنة المجتمع)، إلخ. حيث استمر في تعزيز المناقشات المعاصرة، أكثر بكثير من كونه معرفة واسعة تنتشر.

ومـــع هذا، فلن نعثر هنا على مجرد دفاع «للعودة إلى فيبر»؛ في نظري، إذا كانت بمستطاع مبادئ الإبستيمولوجيا الفيبرية أن تساهم في

الخلافـــات داخل دوائر اليسار) وتوجه إلى البحث في السوسيولوجيا ميدانيا، تـــرأس عـــدة مجلات وهيئات إلى أن استقر بمعهد ريمون آرون للدراسات الاجتماعية. من أعماله الهامة: إزالة السحر عن العالم (1985)، ثورة حقوق الإنـــسان (1989)، ثـــورة السلطات: السيادة، الشعب والتمثيل 1789-1799 (1995)، الديمقراطية ضد نفسها (2002)، الديمقراطية من أزمة إلى أخرى (2007). (المترجم)

(1) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. «Biblio. des sciences humaines», 1985, p. xxi.

توضـــيح كـــثير من النقاشات المعاصرة، فإن عمل فيبر يرجع اهتمامه بالخـــصوص إلى كونه يُعبّر، مع كل حدة العبقري، إلى الصعوبات التي تشكل العلوم الاجتماعية.

إذن ارتبطت بشكل خاص، بعد محاولتي لإعادة بناء إبستيمولوجيا مـــاكس فيـــبر، إلى بيان الدلالة التي يمكن أن تكون اليوم لتصوره عن سوسيولوجيا الفهم بالنسبة إلى نظرية الفعل الاجتماعي وتحديد القيمة الراهنة للموضوع الرئيسي لعمله، عقلنة المجتمع.

كما سنرى، فإن التصور الذي كان لـــ فيبر عن مشكلة العقلانية التطبيقـــية (صراع القيم باعتباره أفقا لا يمكن تجاوزه للوجود الإنساني) أدخـــل في عملـــه توتـــرات دلالية بين التوجيه العقلاني لعمله العلمي ونـــــزعته الشكية العميقة حول قدرة العقل في الإجابة عن المفارقات الأساســـية للفعـــل البشري. بيد، أنه وبعد وفاة ماكس فيبر، فإن جميع المواضيع الكبرى لعمله، أضحى لكل واحد كما استعيد ووفق ما يقال حياة خاصة، أخذت دلالة جديدة لدى المفكرين، وحيث منذ 1920، الـــذين فكروا بخصوص دلالة العلوم الاجتماعية أو بخصوص إحراجات الوعي التاريخي[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فذلك من دون شك، بعيدا عـــن أن تكون اعتباطية، لأن الكيفية التي طرح بها فيبر مشكلة حدود العقلانية الاجتماعية تعبر على العكس بكيفية صارمة عن المفارقات التي تطرح على الفكر المعاصر: أردت إذن هنا اقتراح بعض العناصر لأجل

(1) ســـواء فكرنا على سبيل المثال بمشكلة توسيع العقلانية الآداتية لدى لوكاتش Lukács وفي مدرسة فرانكفورت L'école de Francfort، إلى أفكار كارل شميت Carl Schmitt حول لا إرتدادية مفهوم السياسة إلى الأخلاق أو إلى الاقتـــصاد، أو كذلك، حول المناقشات الخاصة بحدود الموضوعية في العلوم التاريخية أو حول إمكانية عقلانية تطبيقية.

أركيولوجيا المناقشات المعاصرة حول العلوم الاجتماعية وحول الدلالة الحالية للعقلانية.

القسم الأول

إبستيمولوجيا نقدية

الفصل الأول

من هيغل إلى العلوم الاجتماعية

1 - تناقضات العقل التاريخي

مـــن بين جميع الأعمال الكبرى في سوسيولوجيا القرن العشرين، يتمتع مؤلف ماكس فيبر بحالة منفردة؛ في حين أن بحث *Traité* باريتو(*) Pareto يظـــل محل احتجاج وأن أعمال دوركايم(**) Durkheim غالبا

(*) باريـــتو (فيلفريدو) Pareto (Vilfredo) (1848-1923) سوسيولوجي واقتصادي إيطالـــي، خلـــف ليون ولراس Léon Walras في كرسي الاقتصاد السياسي بجامعة لوزان واشترك معه في عدة دراسات وخاصة منها تأسيس الاقتصاد علـــى مـــناهج رياضـــية. كانت له إسهامات هامة في المجالين الاجتماعي والاقتصادي لا سيما ما تعلق منها بدراسة توزيع الأجور ودراسة الخيارات الفـــردية. مـــن أهـــم أعماله نذكر: إيطاليا الاقتصادية (1891)، دروس في الاقتـــصاد الـــسياسي (1897)، الأنظمـــة الاشـــتراكية (1902)، أســـاطير وإيديولوجيات (1891-1929). (المترجم)

(**) دوركـــايم (إمـــيل) Emile Durkheim(1858-1917) سوسيولوجي فرنسي يعـــد مـــن أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، أصبح مدرسا للبيداغوجيا وللعلوم الاجتماعية سنة 1887 ثم خلف سنة 1902 فرديناند بويسون Ferdinand Bouisson في السوربون ولم يوسع رسميا تدريسه إلى السوسيولوجيا إلا في سنة 1913. يكمـــن إسهام دوركايم الأساسي في علم الاجتماع من خلال تكوينه الذي ينتـــسب فيه إلى الوضعية وحيث إنه اعتقد بدراسة الظاهرة الاجتماعية باستقلال صـــلتها بالأفـــراد بـــل إنه ذهب إلى التأثير الممارس من قبل ما أسماه بالضمير الجمعـــي علـــى الفرد وقد أرجع الظواهر الأخلاقية إلى ظواهر الاجتماعية التي اعتبرها مستقلة عن ضمائر الأفراد. من أهم مؤلفاته: في تقسيم العمل الاجتماعي (1893)، قـــواعد المنهج الاجتماعي (1895)، الانتحار (1897)، الأشكال الأولية للحياة الدينية (1912)، محاولة في السوسيولوجيا العامة. (المترجم)

مـــا يطـــبعها الـــسياق السياسي والإبستمولوجي لعصره، ولم تتوقف تحليلات ماكس فيبر عن إعلام الفكر المعاصر.

عـــلاوة علـــى ثرائها الفكري، فإن الميزة التي يتمتع بها عمل فيبر العلمـــي ربمـــا تعود ربما إلى توجهه المنهجي، الذي يلح على استقلالية *autonomie* علـــم الاجـــتماع. بوفائه إلى الأثر المهيمن «للفلسفة الـــنقدية للـــتاريخ»، رفض فيبر، خلافا لـــ دوركايم، التفكير في مهام الـــسوسيوجيا علـــى منوال علوم الطبيعة. وإذا كان للتفسير السببـــي مكانـــة ضمن علم الاجتماع، فذلك لأن هذا العلم أولا هو علم للفهم *compréhensive* science يقترح «الفهم عن طريق تأويل النشاط الاجتماعـــي»[1]؛ اعتبارا من هذا، فإن السوسيولوجيا لا تضع نفسها دفعة واحدة من وجهة النظر شمولية totalité، ولكن انطلاقا من مسألة تتعلق بالفرد «الوحيد الحامل لسلوك دال». أكثر من هذا، بالنسبة إلى مـــاكس فيبر، فليس من واجب العلم كما هو لوصف أدوية للأمراض الـــتي يعـــاني مـــنها المجتمع: والهدف لا يتمثل كما هو عند كونت[*]

---

(1) *Wirtschaft und Gesellschaft* (cité ici: *WG*), 5e éd., Tübingen, Mohr, 1972, 1980, p. I; trad. (partielle), *Economie et société*, Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences sociales», 1971, p. 4; *La ville*, Paris, Aubier, coll. «Champ urbain», 1982; *Sociologie du droit*, Paris, PUF, coll. «Recherches politiques», 1986.

(*) كونت (أوغيست) Comte (Auguste) (1798-1857)، فيلسوف فرنسي يعد واضـــع المـــذهب الوضعي الكلاسيكي الذي كان له أثره البالغ على المعرفة والعلـــوم الإنـــسانية فـــي القرن التاسع عشر ويعتبر أيضا أحد مؤسسي علم الاجتماع وغالبا ما يعزى إليه عرف خاصة بتحقيبه للعقل البشري بالمراحل الـــثلاث (اللاهوتـــية، الميتافيـــزيقية والوضعية أي العلمية) كما اهتم كذلك بتصنيف العلوم من خلال تطورها الذي انتهي بحسبه إلى المرحلة الوضعية أي العلمـــية ومنها العلوم الوضعية أو الدقيقة أو الصلبة كان يريد الوصول إلـــى القوانين التي تحكم التنظيم الاجتماعي. من أعماله البارزة: الفصل العام بين الآراء والـــرغبات (1819)، محاضرات في الفلسفة الوضعية (1830- 1842)، دروس في العقل الوضعي (1844)الديانة الوضعية (1852). (المترجم)

Comte أو دوركايم Durkheim، في إخضاع الأخلاق والسياسة إلى مقتضيات العقل الوضعي ولكن، على العكس، في فصل العلم الوضعي عن مناقشة القيم.

بفضل نـــزعته الفردية المنهجية، بفضل رفضه لخلط الأوامر المتميزة للعلـــم وللفعل، بفضل تعريفه لمجال السوسيولوجيا، يقترب ماكس فيبر أكثـــر من باريتو. هذا الأخير يعتبر بالفعل أن هدف السوسيولوجيا هو دراسة دور الأفعال اللامنطقية *actions non logiques* (لا يقبل التكيّف الأداتي بين الوسائل والغايات) في الحياة الإنسانية. بيد أن سوسيولوجيا ماكس فيبر تضع هي كذلك في صدارة اهتماماتها تحليل أشكال النشاط التي لا تقبل الارتداد إلى العقلانية الآداتية. ومع هذا فإن فيبر يتميز عن مُؤَلِف محاولة في السوسيولوجيا العامة *Traité de Sociologie générale* مـــن خلال إرادته في توضيح الدلالة الذاتية للنشاطات بدلا من وضع جينيالوجيا للأشكال المختلفة للفعل غير المنطقي.

إن هـــذه الأصالة للسوسيولوجيا الفيبرية لا يجب أن تنسينا مع ذلك، بطريقة ما، بأن انشغالات ماكس فيبر تظل قريبة جدا من تلك التي نجدها عند كبار السوسيولوجيين الآخرين في بداية هذا القرن: إن المهمة الرئيسية كانـــت بالنسبة إليه، كما هو الشأن بالنسبة إلى دوركايم أو باريتو، تحرير نظرية المجتمع من الميتافيزيقا وجعل السوسيولوجيا علما وضعيا. انطلاقا من هـــذا، إذا مـــا قارناهـــا بتلك التي نجدها عند ممثلين كبار آخرين للفلسفة الـــنقدية للـــتاريخ (دلتاي(*) Dilthey وريكرت(**) Rickert)، فإن تفكير

(*) دلتاي (فلهالم) (Wilhelm) Dilthey (1833-1911) فيلسوف وعالم اجتماع ومـــؤرخ ألماني، ألهمته أفكار شلايرماخر حول الهيرمينوطيقا وحفزته على المـــضي قـــدما فـــي هـــذا الطريق الذي أثمرت فيه جهوده ما سماه الدائرة الهيـــرمينوطيقية فميـــز بين الفهم والتفسير وخلص إلى تمييز إبستيمولوجي

ماكس فيبر يعتبر قبل كل شيء تضييقا لطموحات التفكير المنهجي: فالأمر لا يـــتعلق بالـــتفكير حول أسس العلوم الإنسانية بقدر ما هو في تعيين أي أجزاء العلم التاريخي لها قابلية بلوغ الموضوعية[1]. ففي الوقت الذي وضع دلـــتاي في مقدمة مخططه تنافرا بين موضوع العلوم الإنسانية (عالم الذهن) وبين موضوع علوم الطبيعة [عالم الطبيعة]، فإن الميتودولوجيا الفيبرية تريد أن تكون ميتافيزيقيا محايدة، وتصر على التماثلات بين المشكلات المنهجية للعلـــوم الإنسانية وتلك المطروحة في الفروع الأخرى. إن أهم مشكلات الإبـــستيمولوجيا التاريخية ينبغي إذن، حسب فيبر أن تجد حلا لها من دون إقحـــام أنفـــسنا في النقاشـــات الفلسفية حول المسائل الكبرى: مشكلة صلاحية التفسير السببـــي، على سبيل المثال، يجب أن تُفصل عن مشكلة التناقض بين الحرية والضرورة.

إن هذه الحيطة المنهجية تمنع بطبيعة الحال الطلب من التفكير المنهجي لتعـــيين من الخارج معايير البحث التاريخي. إن هدف الابستيمولوجيا

للعلـــوم فـــصنّفها إلى خانتين: من جهة خانة علوم الطبيعة أو العلوم الكونية (الطبيعـــية) ومن جهة أخرى خانة علوم الذهن أو العلوم العقلية (الإنسانية، الاجتماعـــية، التاريخية) من أهم مؤلفاته، حياة شلايرماخر (1876)، مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية (1883)، ماهية الفلسفة (1907). (المترجم)

(**)ريكـــرت (هاينريش) (Heinrich) Rickert (1863–1936) فيلسوف ألماني ينتمـــي إلـــى الكانطية الجديدة Néo-Kantisme اهتم بفلسفة القيم وبالتاريخ ســـاير دلـــتاي في تمييزه للعلوم وأقر بتمييز بين الوقائع التاريخية والوقائع العلمـــية، كـــان لأعماله تأثير على ماكس فيبر وخاصة حول مفهومه للنمط المثالـــي وحتـــى وإن كان غير معروف كثيرا في فرنسا إلا أنه كان محور دراســـة قدمها ريمون آرون بعنوان الفلسفة النقدية للتاريخ (1938). من أهم كتـــبه: حول مذهب التعريف (1888)، حدود مفهوم التربية العلمية (1896)، فلسفة الحياة (1927)، حول عالم التجربة (1920). (المترجم)

(1) Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, rééd. 1970, p. 290.

(*Wissenschaftslehre*) يتمـــثل بالأســـاس في استبعاد التمثلات التي يمكن أن تعرقل العمل العلمي: إن واقعة العلم التاريخي (وجودها سابق علـــى التفكير) هي إذن من الآن مفترضة ومُهمّة الميتودولوجيا نفسها ببـــساطة هـــي تحـــيين الافتراضات الضرورية التي تستوجبها ممارسة المؤرخين: «الميتودولوجيا، لاحظ ماكس فيبر، لا يمكنها أبدا أن تكون شـــيئا آخر سوى تفكيرا حول الوسائل التي تم التحقق منها في التطبيق، وأن أمر التعبير عنها بوعي لن يكون أكثر من افتراض عمل خصب وأن المعـــرفة بالفحص ما هي إلا افتراض لمسعى "صحيح". تماما مثل الفرد الذي يسعى دوما إلى التحكم في طريقة مشيه بناء على معارف تشريحية يخاطـــر حتما بالتعثر، وبإمكان المختص أن يعرف نفس المغامرة إذا ما حاول تحديد أهداف عمله على أسس خارجية بالارتكاز على اعتبارات منهجية»[1].

من خلال انشغاله بفصل العلم الاجتماعي عن الميتافيزيقا، بواسطة عدائـــه للـــزعم «التاريخاني» *بشمولية totalisation* التجربة التاريخية، يقتـــرب ماكس فيبر من الوضعية الجديدة، وأكثر من ذلك، من النقد «البوبـــري» [نسبة إلى كارل بوبر] لـــ «لتاريخانية». مثله مثل بوبر[*]

(1) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5 Auf., Tübingen, Mohr, 1982, p. 217; trad.(partielle), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 220. Cité ici: *WL*.

(*) بوبـــر (كارل ريموند) Popper (Karl Raimund) (1902-1994) فيلسوف إنكليـــزي مـــن أصـــل نمـــساوي، كـــان في بداية حياته الفكرية على صلة بالوضعيين المناطقة (جماعة حلقة فيينا) لكنه اختلف معهم وقطع صلته بهم، انـــتقد زعمـــاء مدرسة فرانكفورت لا سيما تاريخانية المدرسية وماركسيتها الجديـــدة. من أهم أعماله: منطق الكشف العلمي (1935)، بؤس التاريخانية (1944)، المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945). (المترجم)

فـيما بعد، اجتهد فيبر بالفعل إلى جلب المذاهب التي «تفسر» التاريخ l'Histoire بقانـون وحيد «للتطور» إلى تأويلات تعبّر عن وجهات نظـر كمـا هي لا عيب فيها تماما (وعرضيا خصبة) لكن، نظرا لعدم القـدرة علـى إلغائهـا بواسطة البحث التاريخي، فلا يمكنها أن تماثل الفرضـيات العلمية[1]. مع ذلك فإن وضعية فيبر تتميز عن وضعية بوبر في نقطة واحدة رئيسية. بالنسبة إلى بوبر، تترجم «النـزعة التاريخانية» الحديـثة بقاء، في الفكر الحديث، خطاطات [رسوم وبنى فكرية] قديمة غـريبة حقا عن العقل العلمي؛ بالنسبة لـ ماكس فيبر، على العكس، ففي داخل العمل العلمي ذاته حيث تنشأ التمثلات الميتافيزيقة للتاريخ، التي تشتق قوتها في كونها تُعبّر عن مقتضيات ملازمة للفكر التاريخي.

فيما وراء «العقلانية النقدية» لـ بوبر، تقودنا إبستيمولوجيا فيبر إذن إلى النـزعة النقدية الكانطية.

في *نقد العقل المحض* *La critique de la raison pure*، يظهر الديالكتـيك الترنسندتالي كيف أن العقل المحض، مقر المظهر، يتيه في «المتعالي» حالما يخرج من حدود التجربة الممكنة. بيد أنه، وكما ذكرت ذلك في أوانه الأعمال الأخيرة لـ ليك فيري Luc Ferry وآلان رينو[*]

(1) K. R. Popper, *Misère de l'historicisme* (1945), trad., Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1956, p. 148-150.

(*) ريـنو (آلان) Renaut (Alain) (1948–...) فيلسوف فرنسي، كان في بداية حـياته هيدغيريا ثم تحول في السبعينيات من القرن الماضي صوب المجال الأخلاقـي والـسياسي فـبدأ بمحاورة كانط وأتباعه المعاصرين (راولس، هابرماس) عرف كذلك بنزعة الليبرالية السياسية والأخلاقية. من أهم مؤلفاته العديدة: من حقوق الإنسان إلى الفكرة الجمهورية (1985)، هيدغر والحداثيين (1988)، عـصر الفـرد (1991)، الليبـرالية والتعددية الثقافية (1999)، تاريخ الفلسفة السياسية (1999)، نهاية السلطة (2004). (المترجم)

Alain Renaut[1]، تحـــت ثرائه الجلّي، فإن الديالكتيك الترنسندتالي يمكن أن يُـــشكل نموذجا خصبا لنقد الإيديولوجيات، وبشكل خاص، تلك التي تنشأ تلقائيا في حقل العلوم الاجتماعية. إذا كان الوهم الميتافيزيقي كامـــنا في أفق العلم، فذلك لأنه لما يزعم العالم أنه يتموضع من وجهة نظر *العلم المكتمل*، فبالضرورة سينتهي إلى أقنمة hypostasier مفاهيمه ومـــناهجه، إلى نسيان قانونها كأداة استكشافية وحيث إنه من المناسب *مقارنة* الواقع (من دون أن تكون هوية المفهوم والواقع مضمونة مسبقا) وتحـــويل المثل (أو الفرضيات) التي توجه البحث العلمي إلى تأكيدات دوغماطيقـــية علـــى مجمل الواقع. بنفس القدر الذي اختزل فيه كانط Kant الكوسمولوجـــيا العقلـــية إلى جملـــة من الأطروحات *المتعارضة*، متناقضة في المظهر، لكنها هذه وتلك وهمية بالنظر إلى ادعائها الاستناد إلى *شمولـــية* الظواهـــر، وهكذا يكون ممكنا إعادة تكوين البنية الجدلية لفلسفات التاريخ.

بـــيد، أن هذه بالضبط الفرضية الضمنية لماكس فيبر، في نصوصه المنهجية الكبرى.

في تحلـــيله لمشكلة السببية في التاريخ، على سبيل المثال، يبين جيدا كيف أنه في داخل البحث التاريخي نفسه، حيث إنه بوهم من العقل، تنشأ التمثلات الفلسفية المتناقضة التي تعتم المشكلة المنهجية للسببية.

---

(1) Luc Ferry, *Philosophie politique*, t. 2: *Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, coll. «Recherches politiques», 1984, NB: p. 108 sq. Luc Ferry et Alain Renaut, *Système et critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1984, *NB*: p. 156-177.

ضـــمن بحثه عن وحدة الظواهر التاريخية، يلجأ المؤرخ تلقائيا إلى تـــصورين متعارضين، لكنهما أيضا ضروريين؛ حتى يصير التاريخ ممكنا كعلم، ينبغي أن يكون بمستطاعنا توضيح، عن طريق التفسير السببـــي، عقلانية الظواهر، ولكن حتى يكون لعمل المؤرخ معنى، يجب أن تكون الكيفية التاريخية نفسها لا اختزالية في التفسير. من هنا تنشأ صراع بين تأويلين متناقضين للمعرفة التارخية:

- التصور الأول يتطابق جيدا مع ما يسميه بوبر «التاريخانية»: إنه يعتبر أن مهمـــة العلم هي توضيح تطور التاريخ كي يتسنى بعد ذلك استنباط أو توقـــع قبلي *a priori* التعاقبات الأساسية للتاريخ الفعلي. لنستعد حول هـــذه النقطة تحاليل المؤرخ إدوراد ماير Edouard Meyer، يُذكّر فيبر كـــيف أن هذا التصور يستوجب استبعاد، ضمن التفسير العلمي، كل مـــرجع للـــصدفة أو الحـــرية، ينجم عنه سوء تقدير أو ازدراء لدور «الأفكـــار» في الـــتاريخ ويقود إلى اعتبار الموضوع الحقيقي للعلم هو «تمظهرات الجمهور» بدلا من النشاط الفردي، «النموذجي» بدلا من الخاص، تطور «الجماعات» (بالخصوص الطبقات الاجتماعية أو الأمم) بدلا من النشاط السياسي للأفراد (WL, p. 218; trad., p. 221-222).
- التصور الثاني يبدو كنقيض تماما للسابق: إنه يؤسس عدم استنباطية الواقـــع التاريخـــي من الطبيعة الخاصة للعالم الإنساني، أين تسيطر الـــصدفة والحـــرية الإنـــسانية في مقابل الطبيعة، الخاضعة لقوانين الحتمـــية: إن حدود التفسير السببـــي لا تتوقف إذن فحسب على الشروط التي يمارس فيها النشاط العلمي ولكن، بأكثر عمق، إلى لا عقلانية التاريخ نفسها.

لهـــذه التحالـــيل أهمية معتبرة بما أن المفارقة المذكورة تركز على التاريخ بشكل *عام*، وليس فقط على منهج العلوم التاريخية. فالأطروحة

التي تنطلق من التأكيد على المعقولية الكاملة للواقع، تزعم الذهاب من المفهوم إلى الوجود، وذلك «باستنباط» الوقائع الجزئية انطلاقا من «قوانين التاريخ»، في حين أن نقيض القضية، حتى يضع *اللاتعيين* المُكوّن للتاريخ الإنساني، ينكر على التفسير السببي كل نوع من الصلاحية في العلوم الإنسانية. إن الأمر الذي يسترعي الانتباه أكثر هو أنه، إذا كان فيبر يماثل بوضوح الأصول الهيغيلية للعقلانية الدوغماطيقية بالعمل في العلوم الإنسانية، فيتوجب عليه خلافا لذلك *بناء* نقيض القضية انطلاقا من ملاحظات مبعثرة، دون وحدة نسقية، لمعاصريه. نفهم إذن لماذا تلتمس الطروحات الفيبرية من قبل كل الذين يريدون في الوقت نفسه استبعاد الدوغماطيقية السوسيولوجية والمحافظة على إمكانية علم اجتماعي موضوعي: إنها ترتكز في الحقيقة على البنية التحتية النظرية للمناقشات حول قانون العلوم الاجتماعية، أكثر من المشكلات العينية للبحث.

إن التصورين المتناقضين يضعان كليهما النشاط العلمي في خطر. إذا كان العارضي مهمل أو له قابلية الاستنباط *قبليا* من القوانين العامة لتطور المجتمعات، العمل التاريخي ليس له معنى ولكن، على العكس من ذلك، إذا كان الموضوع التاريخي هو باطنيا لاعقلاني، فإن العلم التاريخي ليس له من دلالة موضوعية. لا يبدو أن الصراع المُوضّح هنا قد خفت حدّته، وإذا حكمنا على ذلك ببعض الجدالات الأخيرة[1]؛ بدلا من مناقشة المضمون العيني لتحاليل فيبر، فسأرتبط إذن بإظهار كيف أنها توضح مشكلة دائمة بالنسبة إلى الوعي التاريخي: ذلك الذي

---

(1) أنظر على سبيل المثال ملاحظات فرانسوا فيري François Furet حول «catéchisme révolutionnaire» ضمن *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. «Biblio. des histories», 1978, p. 113-172.

ينشأ من التوتر بين *العقلانية* ***rationalisme*** المتضمنة بواسطة مشروع تـــاريخ علمـــي *والنـــزعة الإسمية* ***nominalisme*** المقترحة من خلال شروط البحث التاريخي. أكثر من ذلك، وفوق التعارض الصوري بين العقلانـــية واللاعقلانـــية، فإن فيبر مجبر على مناقشة سلب آخر ممكن للـــوهم النظري: ذلك الذي يتضمن، ابتداء من الأخذ بالحسبان (وهو في ذاتـــه مـــشروع) *نشاط* العالِم أو *المنظور* الخاص الذي يضبط هذا الأخير الواقع المراد معرفته، وإلى إنكار إمكانية الموضوعية العلمية ذاتها. إن ما يتبقى عفويا، في العلوم الاجتماعية المعاصرة، لعقلانية ماهية نظرية فالـــبقاء التلقائـــي المزدوج اللاعقلاني والشكي، يُشكّل إذن المشكلة الأساسية للإبستيمولوجيا الفيبيرية.

2 – الوهم النظري

يـــؤاخذ غالبا ماكس فيبر معاصريه إذعانهم إلى وهم يميّز بالفعل المؤســـسة الهيغيلـــية: ذلك المتمثل في علم اجتماعي *استنباطي* والذي، لأجل التغلب على الفجوة اللامعقولة ***Hiatus irrationalis*** بين العقل والتاريخ، يسعى *لاستنباط* الواقع من المفهوم. بالتأكيد، فلدى المعاصرين لـــ فيـــبر، لا أحد من العلماء ادعى بأن السوسيولوجيا كانت علما *قبليا*؛ على العكس، فإن الهدف، حينما نبحث عن قوانين تطور المجتمع، كـــان بالأحرى التوصل إلى *تركيب عن التجربة*، والذي أمكنه لوحده الـــسماح لـــ «قوانين» ذات طابع تجريبـــي أو، على الأقل، استقرائي بالبروز. إن وهم علم اجتماعي لم يستمر على الأقل في أفق هذا التصور للـــبحث، حالمـــا يتبنى العلماء- وكان هذا ضمنيا- وجهة نظر *العلم المكـــتمل*. هذا بالفعل ما كان من خلاف رئيسي بين فيبر وسابقيه من المدرسة التاريخية للاقتصاد (الذين هم أنفسهم من مدد العمل المنجز، في

العلم القانوني، من طرف هيغو Hugo وسافيني Savigny): «إن رؤانا (...)، كتب فيبر، تتفرق ربما هنا وهناك عن تلك التي هي لعدة ممثلين، حتى اللامعين منهم، للمدرسة التاريخية والتي ننتمي إليها نحن كذلك. فهؤلاء يتشبثون في الغالب أو ضمنا بالرأي القائل بان الهدف النهائي، غاية كل علم تكمن في ترتيب المادة داخل نسق من المفاهيم، وبهذا المعنى فإن محتواه سيتم إعداده تدريجيا بواسطة ملاحظة اطرادات امبريقية، بواسطة تشكيل فرضيات والتحقق منها، إلى غاية حيث يخرج نهائيا علمًا "تامًا" *وبالتالي* استنباطيا» (*WL*, p. 208; trad., p. 204).

إن موضوع استحالة علم اجتماعي استنباطي يُشكل في الحقيقة اللازمة leimotiv الرئيسية لعمل فيبر المنهجي. باستقلال عن التأملات حول اكتمال العلم، فإن وهم *استنباط الحقيقة* بدءا من النظرية ينبثق تلقائيا في السياقات الأكثر تباينا. في الغالب الأعم، فإنه يتجلى عن طريق أقنمة [إجلال] hypostase مفهوم علمي (خصب وكأنه أداة استكشافية) في مبدأ كوني للتفسير أين تكون كل الوقائع الاجتماعية في الحقيقة قابلة للاستنباط - أو ضمن قوة فاعلة مخفية «وراء» الظواهر. هذا هو، على سبيل المثال، المصير المتناقض لعمل كل من هيغو وسافيني. كرد فعل ضد العقلانية التشريعية «للأنوار»، أعادت المدرسة التاريخية التأكيد على الطابع «اللاعقلاني» لتشكّل القانون، والذي أعادته إلى الحاجات التلقائية للجماعات الحية، بدلا من المشاريع الواعية للمشرعين؛ بيد أنها، في النهاية سقطت من جديد في شكل جديد من الوهم العقلاني: «عقل الشعب» (*Volksgeist*) الذي يرده سافيني في تكوين القانون المنتهي، بحسبه، إلى بروزه ككيان «ميتافيزيقي» منه تنبثق جملة الحياة الثقافية (WL, 9-10). كما أن، مفاهيم المادية التاريخية (علاقات الإنتاج، القوى المنتجة، إلخ).هي بالنسبة إلى الماركسيين

دوغماطيقـــية، مُأقنمة hypostasiés بكيفية تصير معها عقبات للفهم السوسيولوجي.

إن نشأة العلوم الاجتماعية إذن، حسب فيبر، ترك الجانب الأساسي من الأوهام سليما وحيث يجد تعبيره الأكثر كمالا في الهيغيلية. ففي سياق بدايـــة القـــرن العشرين، إن هذا التأكيد وكأنه استفزاز: بالفعل، إذا كان هـــناك موضوع اتفق بشأنه كل مؤسسي العلوم الإنسانية فهو بالتأكيد ما تعلـــق باخـــتلاف *طبـــيعة* بين الفلسفة الهيغيلية للذهن والفروع الجديدة. إضـــافة إلى ذلـــك، فمـــن المادية التاريخية إلى الفلسفة النقدية للتاريخ أو للكانطـــية الجديدة، قدم الشعور بانهيار الهيغيلية السبب المهيمن على الفكر الألماني: فالإجماع الوهمي، في أعين فيبر، حالما تعيد توجيه الأبحاث الحديثة من دون معرفتها إحراجات النسق الهيغيلي.

بكيفية ما، يمكن أيضا للمؤسسة الهيغيلية أن تمثل وضعية عليا إلى تلـــك التي تضم «الانقلاب» الماركسي أو الوضعية العامة. لدى هيغل(*)،

(*) هـــيغل (جـــورج فلهالم فريديريك) Hegel (Georg Wilhelm Friedrich) (1770-1831) فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية، عرف في أوساط الفلاسفة والمثقفـــين عمـــوما المحدثـــين والمعاصـــرين بتأثيره القوي على المؤيدين والمعارضـــين لـــه على السواء، تبلورت معه الفلسفة الألمانية الحديثة التي دشـــنها كـــانط (عقلانـــية نقدية) ثم تطورت مع شيلينغ (مثالية ذاتية) وفيخته (مثالية موضوعية) إلى أن صارت مطلقة مع هيغل. تقوم فلسفة هيغل برمتها علـــى الفكر كأساس للوجود (المطابقة بين الوجود والفكر في مبدأ واحد هو التصور) والمعرفة والتاريخ وهو متطور من حيث الفكر والصورة والماهية وهكـــذا صاغ هيغل مذهبه على الفكر الجدلي(التطور بواسطة الجدل، جدل الفكـــرة ونقيضها والمركب بينهما thèse + antithèse = synthèse) ليس كطريقة عقلـــية فحسب وإنما حياة التصور ذاتها تكمن في تاريخها الجدلي وقد كان محور تحلـــيله في الفن والدين الفلسفة. من أهم آثاره الفكرية: فينومينولوجيا (ظواهرية) الـــروح (1807)، موســـوعة العلوم الفلسفية (علم المنطق) (1812-1816)، مبادئ فلسفة الحق (1821). (المترجم)

بالفعـــل، فـــإن فلـــسفة الـــذهن تبقي فرعا فلسفيا *عقليا*، حيث إن التسلسلات المنطقية تكتشف *قبليا*: وهكذا فالطبيعة الخاصة للمشروع النظري تصبح معترف بها، وصعوباتها يمكن فهمهما ومناقشاتها في حد ذاتهـــا، في حين أنها ببساطة مرفوضة من دون التغلب عليها حينما يتم الادعـــاء بالإفـــصاح عـــن «قوانين التاريخ» التي تصير *نتيجة* لتوليف التجربة. في النسق الهيغيلي، يبرز المشروع النظري في صفائه التام، بعيدا عن محتوى المعلومة التاريخية. إذن ففي بعض الصفحات حيث يخصص مـــاكس فيبر بوجوب البحث عن نموذج عام في نقده للأوهام النظرية التي تظل حية في العلوم الاجتماعية.

بالنـــسبة إلى ماكس فيبر، فإن المذهب الهيغيلي للمفهوم هو عبارة عن «نـــزعة ابنثاقية» تهدف إلى إظهار كيف *ينبثق* الواقع من المفهوم، وحـــيث، بحق، يمكن له إذن أن يستنبط؛ تقود الهيغيلية إلى الصعوبات الآتية:

> **«ضـــمن هذا التصور الانبعاثي للماهية ولصلاحية المفاهيم الأكثر تطورا، فإنه من جهة يكون مقبول منطقيا التفكير بعلاقة المفاهيم بالواقـــع بكيفـــية عقلـــية صارمة، بمعنى بكيفية أن الواقع يكون تـــراجعيا مستنبطا من المفاهيم العامة، ومن جهة أخرى تصوره فـــي الـــوقت نفسه حدسيا تماما، بمعنى أنه بهذه الكيفية لا يفقد الواقـــع في تقدمه صوب المفاهيم شيئا من بنائه المادي. إن فهم ومدلـــول المفاهيم لا يتعارضان بمقدارهما، إنما يتكاملان، بما أن المفرد ليس فحسب نموذجي لنوع، لكنه أيضا جزء من كل يمثله المفهـــوم. فالمفهـــوم «الأعم» الذي ينبغي أن يستنبط منه الكل، يكـــون فـــي الوقت ذاته الأكثر ثراء في المحتوى. ومع ذلك فإن معـــرفة تصورية من هذا النوع، حيث ذهننا التحليلي والخطابي يـــبعدنا باســـتمرار بتجريد الواقع من واقعيته الكاملة عن طريق التجريد، لن تكون متاحة إلا بمعرفة مماثلة، ولكن ليست مشابهة**

للمعـرفة الرياضية. والشرط الميتافيزيقي للحقيقة لهذه المعرفة يكون بأن تأخذ مضامين المفاهيم وكأنها حقائق ميتافيزيقية خلف الواقـع وأن هذا الأخير ينحدر من تلك، مثلما أن النظريات تتابع الواحدة مع الأخرى (WL, p. 15-16)[1].

بالتأكـيد، فـإن إعادة التشكيل هذه للنسق الهيغيلي أبعد عن أن تكـون وفـية تماما. فبإسناد مشروع «استنباط الحقيقة» انطلاقا من المفهوم الأكثر ثراء والأكثر عمومية إلى هيغل Hegel، فإن فيبر ينتقص دون شـك وبالفعـل مـا يمنحه أصالة من بين المفكرين التأمليين: إن الإصرار على القيمة الخاصة للنهائي وعلى عدم اختزاله للصورة المجردة للكل وللمادة. في حين، حسب هيغل، فإن المتناهي لا يمكن أن يكون إلا مجهولا إذا انطلقنا من المفهوم الأكثر ثراء - الإله، الجوهر أو المطلق؛ وهـذه من جهة أخرى هي وفق هيغل[2]، خطأ النـزعة السبينوزية: انطلاقا من فكرة الإله، سبينوزا امتنع عن استنباط الأشياء الخاصة؛ هذه لا تـستطيع، في هـذه الحالة التفكير فيها إلا بوصفها *إضعافا* للمفهوم الأصـلي؛ بناء على هذا، فإن نسق سبينوزا Spinoza بعيدا عن أن يكون نـزعة إلحادية *atheism* بل بالأحرى إنه *نـزعة لا كونية acosmisme*: إذا كـان كـل شيء حال في الإله، فإن العالم والأشكال النهائية التي تُـشكّله، ليـست شيئا[3]. كذلك النسق الهيغيلي، الذي يدرج المبدأ

---

(1) Cité par Jean-Marie Vincent dans *Fétichisme et société*, Paris, Anthropos, 1973, p. 174-175.

(2) من أجل نقد التفسير الهيغيلي لـ سبينوزا أنظر. Martial Gueroult, Spinoza, t. I: Dieu (Ethique, I), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, NB: p. 462-468.

(3) Cf. voir notamment: Science de la logique, II: Doctrine de l'essence, trad. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 238-242, et Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 6: la philosophie moderne, trad., Paris, J. Vrin, 1985, p. 1441-1499.

الحـــديث للنـــزعة الفردية، ينطلق على العكس من المفهوم الأكثر فقرا (الوجـــود) المخصب تدريجيا بانتشار الفكر النظري. علاوة على ذلك، لا يأخـــذ مـــاكس فيبر أيضا بالحسبان التكوّن الهيغيلي للذهن وكأنه مـــستوى أنطولوجـــي غير قابل للاختزال إلى الطبيعة مثلما يكون إلى الحـــرية، في حين، وكما سنرى، فإن «الفلسفة النقدية للتاريخ»، كما تكـــوّنت مـــن دلتاي إلى فيبر، تكون شيء لا مفكر فيه من دون هذا التكوّن.

ومـــع ذلـــك، فـــإن ماكس فيبر يبدي هنا ذكاء حادا بخصوص صعوبات المشروع النظري - وبما يجعله مغريًا. وإذا كان «الاستنتاج» لـــدى هيغل، لا يكون معروفا لنا إلا من خلال تشكّل التجربة[1]، فإن مـــا يبقى فقط أنه، *حالا يستكمل* (مع المعرفة المطلقة)، فإن العلم يجعل هدفـــه إدراك الواقع في «بنيته العينية» ذاهّا انطلاقا من مبادئ - وليس فحـــسب تجميع في كل متماسك المواد المختلفة المقدمة من قبل العلم التاريخـــي. في حين، وكما لاحظ ذلك فيبر، فإن نتيجة العملية التأملية تناقض هذا الطموح. فالنسق يرتكز بالفعل على أطروحة هوّية الواقعي والعقلـــي، وهي شرط ضروري لاختزال «الهُوّة» hiatus بين المفهوم والواقع. بيد أنه وكما بيّن ذلك برنار بورجوا Bernard Bourgeois[2]، فإن فهم هذه الأطروحة لن يكون ممكنا إلا بكيفيتين اثنتين واللتين، مع بعض، تضعان الصرح الهيغيلي موضع خطر. وإذا ما اعتبرنا بأن التجربة في حـــد ذاهّـــا مـــن جهـــة إلى أخرى عقلية، فيجب، مثلما تساءل

---

(1) أنظر على سبيل المثال ملاحظات حول بيكن Bacon ضمن *les Loçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, *op. cit.*, p. 1267-1269.

(2) B. Bourgeois, Présentation de la Science de la logique de l'encyclopédie des sciences philosophiques (trad.) Paris, J. Vrin, 1970, p. 108-109.

الفيلسوف كروغ(*) Krug[1] أن يكون بمقدور العلم مباشرة استنباط مستوعب للعرضي (بأن يستنتج، على سبيل المثال، الريشة التي بها نكتب). غير أنه، بالضبط (خلافا لـ سبينوزا)، لا ينفي هيغل العرضي - حيث يرى على العكس من ذلك تجلي (الظواهري، اللامتحدد) الضرورة[2]: فمن العقلي ألا يكون كل شيء عقلي، عدم اختزالية العرضي يمكنها هي نفسها أن تكون مفهومة، إذا كان العرضي مستنبط، وكأنه عرضي. لكن، في هذه الحالة، تبرز صعوبة أخرى: بالتسليم بتمييز غير قابل للاختزال بين الضروري والعرضي؛ فهذا هو بالضبط الإحراج الذي تلخصه على نحو باهر صياغة فيبر: «إن مضامين المفاهيم... تقوم باعتبارها حقائق ميتافيزيقية وراء الواقع».

ضمن الخطاب التأملي، فإن الواقعي هو إذن من المفهوم أو مستنبط منه (وهو ما يحرم البحث الإمبريقي من المعنى) أو لا معنى له (وهو ما يحد من طموحات العلم). وليس الأمر خلاف ذلك في سياق العلوم الاجتماعية، فلما تستسلم هذه الأخيرة إلى الأوهام

(*) كروغ (فلهلم تراوغوت) Krug (Wilhelm Traugott) (1770-1842) فيلسوف ألماني، درّس بجامعة كونيغسبرغ وبها شغل كرسي كانط، ثم درس في ليبتزغ. عرف عنه سعة أفقه الثقافي لكن فكره بقي منقوصا من حيث الأصالة وهو أقرب إلى كونه أستاذا للفلسفة منه مفكرا أصيلا. من أهم آثاره الفكرية مذهب الفلسفة النظرية (1806-1810) وأيضا مذهب الفلسفة العملية. (المترجم)

(1) Cf. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad., Paris, Gallimard, 1970, p. 241.

(2) Science de la logique, II: Doctrine de l'Essence (1822), op. cit., trad., p. 241. إن نظرية مكر العقل (مثلما هو الأمر في سياق آخر للاستدلالات الإحصائية...) تفترض من جهة أخرى عدم قابلية العرضي للاختزال: فنفس العقلانية يمكن أن تتحقق بواسطة طرق متنوعة.

الدوغماطيقية: الخصائص الأساسية للهيغيلية (فأقنمة المفاهيم في «كيانات فاعلة وراء الواقع»؛ تفضي إلى وهم علم *مكتمل*، وانطلاقا من هذا، استنباطي) هي نفسها التي نصادفها ضمن الأشكال الأكثر انتشارا في النزعة التاريخية الحديثة.

إن بعضا من جدالات ماكس فيبر ضد معاصريه لا يمكن إذن أن تفهم إلا بوصفها تغييرات، في إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، للحدس الذي يلهم نقده للهيغيلية.

إن النص المذكور أعلاه مستخلص من أول عمل منهجي كبير لـ فيبر، مخصص للاقتصادي روشيه Roscher[1]، الذي يمثل نزعة نموذجية داخل المدرسة التاريخية للاقتصاد. بالنسبة إلى روشيه، فإن هدف العلم الاقتصادي تمثل في الوصول، عبر أبحاث تاريخية متكررة، إلى تسليط الأضواء «قوانين التطور» التي تهيمن على التاريخ الاقتصادي. وحسبه، فإن معنى *الشعب* باعتباره *شمولية* فردية (وفق نموذج *جهاز بيولوجي*) كان بإمكانه أن يصبح المفهوم الأول منطقيا للاقتصاد السياسي «التاريخي»: نموذج فيزيولوجي بسيط (ذلك الذي يكون فيه الانتقال من الشباب إلى النضج، ثم إلى الكهولة) يمكنه أن يتيح تقديم تنبؤات صالحة كونيا حول تطور «الشعوب» الواقعية، مهما تكن اختلافاتها من جهة أخرى. وإذا كان هذا النموذج من غير معنى، فإنه في نظر فيبر، يمكن قبوله بصورة مؤقتة، إذا ما وُظّف في تشكيل المعطيات التاريخية. وبأخذه كمبدإ لعلم استنباطي، فإنه يؤدي على العكس إما إلى عبث ظاهر أو، بتناقض، إلى الحد الاعتباطي لمهام التحليل العلمي.

(1) *Roschers «historische Method»* (*WL*, p. 3-42), in *Roscher und Knies und die logische probleme der historischen National-Ökonomie* (1903-1906).

إذا مـــا اتبعـــنا روشـــيه، بالفعـــل، ينبغي إما استنباط كل التاريخ الاقتصادي من النموذج الفيزيولوجي للنمو والتدهور، أو اعتبار التحولات الـــتي تميـــز النموذج «الخالص» للخصوصيات الاقتصادية عند كل شعب ليـــست لها أية أهمية علمية. يفرض الحل الأول مهمة ليست فحسب غير محدودة وإنما غير معقولة؛ بينما الحل الثاني، على العكس، يستوعب البحث ضـــمن حدود جد ضيقة بحيث لا نتبين أي مؤرخ سيرضى ذلك. بيد، أن هـــذا الـــبديل يعيد إنتاج، ضمن صورة كاريكاتورية، ذلك الذي كانت يظهـــره تحليل النسق الهيغيلي: إن «قوانين التطور» لـــ روشيه ليست شيئا آخـــر ســـوى «كيانات» متوارية خلف الواقع حيث يمكننا استنباط مادة المعرفة، حينما لا تكون هذه الأخيرة جذريا عرضية.

فوراء نقد المثالية الهيغيلية، إذن يبطل ماكس فيبر في الحقيقة *الإفقار* الـــذي فرضـــته الأطروحات التاريخانية الكبرى على المعرفة التاريخية: فبالنسبة لمن يزعم معرفة قوانين التاريخ، فإن مهمة العلم لا يمكن إلا أن تقلـــص تنوع التجربة التاريخية، لجعلها تدخل في سرير بروكيستوس[*] Procuste «للنظـــرية». على خلاف ذلك، وبإعادة التأكيد على عدم

(*) ســـرير بروكيستوس Le lit de Procuste: أسطورة يونانية قديمة تروي أن شخـــصا يسمى بروكيستوس أو دامست Damaste كان لصا وقاطع طريق وكان يسوق من يمسك به إلى مسكنه حيث يوجد سرير كان قد هيأه بغرض تعـــذيب زواره. فإذا كان ذلك الشخص طويلا قام بروتيسكوس بقطع بعضا مـــن أعـــضائه حتى يتساوى مع حاشية السرير وإذا كان قصيرا قام بتمديد أطراف الشخص إلى حواف السرير حتى يسويه به ويروى أيضا أن لا أحدا أفلت من عقابه سوى تيسيه Thésée الذي أماته بإذاقته العذاب نفسه. وهكذا فـــإن هذه الأسطورة أصبحت توظف للتنبيه إلى معنيين: الأول وهو أن نقبل الإنـــسان كمـــا هو دونما حاجة إلى تبديل خلقته (طبيعته) أو ملامحه وهذه وجهـــة نظـــر أخلاقية ودينيو وحتى بيولوجية. أما المعنى الثاني فيشير إلى اســـتعمالنا النصوص عند تفسيرها وتأويلها حيث إننا نطوعها ونحملها أكثر مما تقول أو نقولها أكثر مما يجب. (المترجم)

قابلية اختزال «الواقع» إلى المفهوم، فإننا نحافظ على *الانفتاح اللامحدود* للفضول التاريخي: وذلك لأن التجربة التاريخية لا تتيح لنا من الآن بالإدراك في بناءاتنا الفكرية إلا بقدر ما يكون للنشاط العلمي معنى. بهذا نفهم أفضل مصدر تساوي حكم ماكس فيبر حول الأشكال العظمى للتاريخانية المعاصرة، سواء تعلق الأمر بالمادية التاريخية أو بـ «المدارس التاريخية» للحق وللاقتصاد السياسي: يوضح النقد الفيبيري *التعارض* المستتر بين *القصد* العلمي لأخذ بعين الاعتبار التنوع الثري للعالم التاريخي ولمشروع، الماهية *التأملية*، في استنباط الواقع ابتداء من المفاهيم الأكثر عمومية للنظرية العلمية.

3 - فيبر وماركس

ضمن هذه الروح، بشكل خاص، حيث يجب فهم العلاقة المُعقدة التي يقيمها فيبر مع ماركس(*). لم يُخف فيبر أبدا ما عليه من دين كبير

(*) ماركس (كارل) Marx (Karl) (1818-1883) فيلسوف واقتصادي اشتراكي ألماني، طوّر نظرية وإيديولوجيا أصبحت تحمل اسمه وهي الماركسية التي أصبحت لها صيغ وتنوّعات في التجارب التي طبقت فيها (السوفياتية اللينينية والستالينية والتروتسكية، الصينية الماوية، الكوبية... إلخ)، وقد بنيت الماركسية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد، التاريخ، الإيديولوجيا والمجتمع وهو ما تمثله المادية الجدلية (وسائل الإنتاج ملكية جماعية تمثل البنية التحية وعلاقات الإنتاج تمثّل البنية الفوقية) والمادية التاريخية (التحول من الرأسمالية إلى الشيوعية التي تسود فيها البروليتاريا) كما بنيت أيضا على رفض مهمة التفسير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بعدا ثوريا وعلى الصراع الطبقي. أعلن مع إنغلز البيان الشيوعي سنة 1848 وأسس الأممية الأولى. من كتابات ماركس التي أثرت في التاريخ الحديث والمعاصر نذكر: نقد الفلسفة السياسية لـ هيغل (1843)، أطروحات حول فيورباخ (1844)، العائلة المقدسة (مع إنغلز 1845)، بؤس الفلسفة (1847)، خطاب حول التبادل الحر (1848)، أسس نقد الاقتصاد السياسي (1857-1858)، رأس المال (1867). (المترجم)

اتجـــاه المادية التاريخية، لا سيما لفهم الرأسمالية. إن ما ثار ضده، كان بالأحـــرى التـــشيّؤ الذي خضعت له البناءات الماركسية حالما نـــزعم *باســـتنباط* الـــتاريخ الحقيقي. فنموذج التصور المادي للتاريخ من جهة أخـــرى، في الدراســـة حول *الموضوعية المعرفة في العلوم وفي السياسة الاجتماعـــية*، ذلـــك الذي يأتي طبيعيا لتوضيح تناقض منهج خصب باطنـــيا، لكـــنه معقم بذهن دوغماطيقي: «إن أي واحد، كتب يقول فيـــبر طبّق مرة واحدة المفاهيم الماركسية، يعرف الأهمية *الاستكشافية* العالية، وحتى الوحيدة، لهذه النماذج المثالية لما نستخدمها فقط *لمقارنتها* بالواقع، لكن أيضا خطرها حالما نقدمها كبناءات لها صلاحية إمبريقية، أو بوصـــفها «قوى فاعلة» (وهذا ما يعني في الحقيقة: ميتافيزيقية)، أو أيضا بوصفها نـــزعات، إلخ» (*WL*, p. 205, trad., 200).

إن معارضة فيبر لـــ ماركس لا ينبني على مبدأ «تأويل اقتصادي للواقع»: فهذا يمثل بالنسبة إلى فيبر وجهة نظر خصبة جدا، وحيث إن نقد الماركسية أدى في الغالب إلى التقليل من أهميته. إن ما يؤاخذ عليه الماديـــة التاريخـــية، هو بالأحرى تجاهل الأهمية الدقيقة لمبدئها الخاص: عوض النظر إليها على أنها *منظور* خصب يسمح للعالم بإرجاع وحدة إلى الظواهـــر، تجعل الماركسية من التفسير الاقتصادي العامل *السببـــي* الوحـــيد الحاســـم، الذي تغدو معه جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى نتائج أو تجليات.

بالنسبة إلى فيبر، تنتهي الماركسية هكذا إلى إحراجات مماثلة تماما لـــتلك الـــتي صادفناها في تحليل الهيغلية. فهذه الأخيرة، فعلا لتحقيق بـــرنامجها في «اســـتنباط الواقع» انطلاقا من المفهوم، لا يمكنها تجاوز مشروع اختزال كلي للامبريقي من *القبلي* إلا بشرط إعادة إدراج *ثنائية* بـــين الماهـــية والظاهـــرة؛ إن «الذرائع» [الحجج] التي وضعت لأجل

«الحفـــاظ علـــى الصلاحية العامة» لـــ «لتفسير الاقتصادي المحض» باعتباره «عاملا سببيا حاسما» تؤدي إلى بديل مماثل:

إمـــا أن معالجة كل ما هو في الواقع التاريخي لا يمكن أن يستنبط من العناصر الاقتصادية مثل «العرضي»، والذي يكون لهذا السبب مـــن دون فائدة علمية؛ في هذه الحالة، فإن المشروع الاستنباطي يـــنقلب إلـــى ضده لأنه يتوجب في الآن نفسه حصر أهمية العمل العلمـــي بـــشكل تعسفي والانتقال من الواحدية المبدئية إلى ثنائية جديدة للماهية والظاهرة.

أو، علـــى العكـــس، من أجل إنقاذ مشروع تفسير شامل للمجتمع بواســـطة الاقتـــصاد، ندافـــع عن نزعة وظيفية اقتصادية، تتنافس بـــداخلها جميع العناصر المختلفة للواقع الاجتماعي على تثبيت أو إعـــادة إنـــتاج بنـــية تظل مميزة بالعلاقات الاقتصادية؛ ينبغي إذن تفسير «التعاضدات الثابتة وتفاعلات مختلف عناصر الحياة الثقافية باعتبارها تتبع سببيا أو وظيفيا بعضها البعض أو بالأحرى بوصفها تتـــبع جميعها مبدءا واحدا، أي الاقتصادي»، وهو ما يرجع ببداهة إلى تكرار المبدأ (*WL*, p. 169; trad., p. 150).

إن المشكلة المطروحة تعتبر ومنذ زمن بعيد واحدة من المشكلات الـــصعبة للنظـــرية الماركسية. فمنذ إنغلز Engels[1]، كانت الإجابة كلاســـيكيا بالتأكـــيد أنـــه إذا كانت الأشكال السياسية، الدينية أو الإيديولوجـــية يمكن أن تكون لها أهمية حقيقية في الصيرورة التاريخية، فـــذلك بقدر تطابقها مع الشروط الاقتصادية المهيمنة، التي تكون إذن علـــى الدوام مقررة «في اللحظة الأخيرة». فبالطبع إلى جواب من هذا الـــنوع يفكر فيبر، بما أن فيبر لا يستبعد إنكار كل أهمية للعناصر غير الاقتـــصادية في الـــتاريخ إلا بجعلـــها نتائج نهائية لتطور قوى الإنتاج

---

(1) أنظـــر علـــى وجـــه الخصوص الرسالة الموجهة إلى بلوخ Bloch بتاريخ 21 سبتمبر 1890.

وعلاقات الإنتاج. فقد سلطت انتقاداته الضوء على صعوبتين مركزيتين في الماركسية: التناقض بين مصادرة القيمة الكونية للتفسير الاقتصادي والتـــباين الجلـــي للظواهر الاجتماعية، عدم تطابق البحث الامبريقي وفكرة قوانين التاريخ. منذ 1920، لم تنقطع المحاولات الرامية إلى إيجاد حـــل للمـــشكلة المطـــروحة من قبل فيبر، سواء تم الاعتراف له أم لا باســـتحقاقه لصياغتها. فنحن لن نناقش إلا واحدة، والتي تمثل الأهمية بفعل كونها في الآن نفسه نموذجية ومغرية نسبيا، تلك التي تخص لويس ألتوسير(*) Louis Althusser.

في بدايـــة أبحـــاث ألتوســـير[1]، هـــناك إرادة لتجاوز المصادرة («الهيغيلـــية»، حسبه) للاستمرارية ولتجانس الزمان التاريخي، لإدماج فكرة *تعددية* لا تقبل اختزال الزمان التاريخي في الماركسية، مُكرّس نهائيا إلى «الـــتطور اللامتـــساوي» بين مختلف المستويات البنية الاجتماعية.

(*) ألتوسير (لويس) Althusser (Louis) (1918-1990) فيلسوف فرنسي مولود بالجزائر، ذو نزعة ماركسية وأحد أهم البنيويين في الربع الأخير من القرن الماضي من خلال قراءاته المتميزة لكتاب رأس المال لكارل ماركس مطبقا علـــيه المـــنهج البنيوي وبحسبه يجب الأخذ بعين فقط الطابع العلمي الحتمي للنظـــرية الماركـــسية والابـــتعاد عـــن التأويلات والاستعمالات الإنسانوية والإيديولوجـــية. انطلاقـــا مـــن دراسته لكتابات ماركس في مرحلة الشباب وعلاقـــتها بمؤلفاته الأخرى، لا سيما رأس المال والإيديولوجيا الألمانية كما أقر بوجود قطيعة إبستيمولوجية وهي علامة على نوعية التطابق بين الواقع العملي والصورة المثالية ثم انتهى إلى الأجهزة الإيديولوجية للدولة. من أهم كتـــبه: مونتـــسكيو: السياسة والتاريخ (1959)، مع ماركس (1965)، قراءة رأس المال (1965)، الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية (1969)، لينين والفلسفة (1972)، رد على جون لويس (1973)، عناصر لنقد ذاتي (1974). (المترجم)

(1) L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, coll. «Théorie», 1965, 2e éd., 1971; L. Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, coll. «Théorie», 2 vol., 1965.

بالنـــسبة إلى ألتوسير، فإن ما يميز ماركس عن هيغل ليس هو إذن فقط مبدأ تفسير التاريخ («الاقتصاد» يعوّض «الفكرة»)، ولكن بالخصوص بنـــية الـــشمولية التاريخية: إلى «الشمولية التعبيرية» (حيث تعبر جميع العناصر عن ماهية واحدة)، استبدل ماركس «كلا بنائيا معقدا» حيث يكـــون لجمـــيع العناصر المختلفة استقلالية حقيقية. هكذا يصبح ممكنا الاعتـــراف بالتأثير الخاص «للبنيات الفوقية» الإيديولوجية والسياسية وفهـــم لمـــاذا تـــتطور المستويات المختلفة للكل الاجتماعي كل واحد حسب «زمان وتاريخ خاصين، مُقطّع بكيفية نوعية»[1] (تاريخ تطور قـــوى الانتاج أو علاقات الانتاج، التاريخ السياسي، تاريخ الفلسفة، إلخ).

فهـــذا الـــتجديد يتهدده بطبيعة الحال خطر التحول وكأنه مجرد تناول للحس العام التاريخي إذا لم يعترض ألتوسير، على المؤرخين الذين يكتفون «بتسجيل وجود زمان وتواترات مختلفة»، ضرورة «إرجاعها إلى مفهـــوم اخـــتلافها، بمعـــنى إلى تبعيتها النموذجية التي تؤسسها في التأكـــيد على مستويات الكل»[2]. باستعادة حدس ماركس[3]، يقدم بهـــذا ألتوســـير الفكرة القائلة بأن، إذا لم يكن الاقتصاد دوما في المحل الأول، بيد أنه يتوجب البحث عن أسباب الهيمنة في البنية الاقتصادية، في العلاقـــات الاجتماعية المشاهدة،العوامل أو الهيئات غير الاقتصادية: إنها الظروف الاقتصادية التي تفسر لماذا تلعب السياسة الدور الرئيس في العصر القديم الإغريقي - الروماني، والدين في العصر الوسيط المسيحي. من الناحية الإبستيمولوجية، فإن الفرق بين التاريخ والنظرية الماركسية

---

(1) *Lire le Capital*, *op. cit.*, t. II, p. 46.

(2) Id., *Ibid.*, p. 48.

(3) Cf. notamment: *Le Capital*, trad., Paris, Ed. Sociales, 1971, t. I, p. 93.

يكون إذن ذلك المتعلق بالوعي المشترك وبالعلم:الأول يكتفي بتسجيل تعـــدد الأزمـــان التاريخـــية وتوضيح الفهم الذاتي للمجتمعات الماضية (بالنسبة إلى مواطن المدن القديمة، فالسياسة هي التي يحدد وضعه) بينما في الثاني سيكون بمقدوره «بناء» مفهوم عقلانية اجتماعية أعمق، يتعذر على وعي الفاعلين بلوغها.

هكـــذا وحتى لو استبعدنا بعض اللامعقوليات الجلّية، إلا أنه من الواضـــح بأن الصعوبات الملاحظة من طرف فيبر لم يتم تجاوزها تماما، لأن لا شـــيء يشير هنا *لماذا* ينبغي اعتبار العلاقات الاقتصادية هي على الـــدوام التي تحدد بنية الكل «المُعقّد» المكون من مستويات مختلفة للبنية (أو من«أزمنة» مختلفة للتاريخ). وبالفعل، فهي واحدة من الاثنتين:

- إمـــا أن أولوية «التحليل الأخير» في التفسير الاقتصادي هي مجرد فرضية علمية: إذن ينبغي تحديد الشروط التي يمكنها أن تضبط هذه الأخـــيرة، تأكـــيدها وعند الاقتضاء دحضه، وفي هذه الحالة، فلا شيء يضمن *مسبقا* بأن الواقع مطابق للفرضية (وأن ذلك ليس، حتى «في التحليل الأخير»، السياسة أو الدين الذي يلعب الدور الرئيـــسي). إن مدلول «الحجة الأخيرة» هو من جهة أخرى في ذاته أكثر من إشكالية: وإذا كان «ديالكتيكيا»، فذلك من دون شـــك بـــالمعنى الكانطي، بما أنه يفترض بجلاء أن نتموضع من وجهـــة نظر *العلم المكتمل*. إذا ما رفضنا تبني هذا المنظور، فإن الوسيلة الوحيدة للإبقاء على معنى للطروحات الماركسية، يكمن إذن، كمـــا رآه جـــيدا فيبر، أن نقوم بإحالتها قانون افتراضي ومثال نموذجي؛
- أو، على العكس، فالأمر يتعلق بالتمسك بالصلاحية الكونية، على المـــستوى الـــسببـــي، بالتفسير الاقتصادي، وهو ما يؤدي بنا إلى

طلب المبدأ الذي أخبر عنه فيبر: أن تكون الشمولية «بسيطة» أو «مركبة»، أن يكون الزمان التاريخي «متجانس» أو «متنوّع»»، فهذا لن يغير في الواقع شيئا، ووراء تنوعها، يجب أن تتبع جميع العناصر المختلفة للحياة الثقافية، في التحليل النهائي، ما هو اقتصادي.

إن إخفاق محاولة ألتوسير يعود دون شك إلى رفضه طرح مشكلة «تباين» الزمان التاريخي انطلاقا من *تفكير* حول *شروط إمكانية* المعرفة التاريخية. خلافا لـ فيبر، لا يبحث ألتوسير *إيضاح* التمثلات المتضمنة من خلال النشاط العلمي للمؤرخين، لكن على النقيض تبيان بأن «العلم الماركسي للتاريخ» لا يمكن أن يتم إلا عبر *قطيعة* مع وعيهم العفوي.

بالنسبة إلى فيبر، إذا كانت مشكلة المؤرخ هي فعلا، ابتداء من التباين الأولي المعطى من الكون التاريخي، إدخال وحدة معينة، فإنه لن يستطيع فعل ذلك إلا من خلال «ارتباط بالقيم» التي تفضل منظورا خاصا في التفسير (الاقتصاد، الدين، إلخ)؛ في مقابل ذلك، يتوجب عليه قبول *التحقق* بواسطة التفسير السببي صلاحية بناءاته والتسليم بالطابع *المحدود* بالضرورة لوجهة نظره الخاصة. يمدّد إذن العلم الفيبيري الوعي التاريخي العفوي (ولذا فهو فهم)، وذلك بإخضاعه إلى قواعد التحقيق بواسطة التحليل السببي ويستوجب *المناقشة* بين التفسيرات المختلفة للتاريخ. بالنسبة إلى ألتوسير، فإن «الارتباط بالقيم» على العكس من ذلك لا تعني شيئا آخر سوى مصلحة إيديولوجية؛ إن «تكوين» *مفهوم* يسمح بالتفكير بوحدة وتعقيد التاريخ لا يمكن أن يبدو إلا كنتيجة *لقطيعة* مع الإدراك المشترك للمؤرخين وتبني وجهة نظر *مغايرة جذريا* لكل وجهات النظر الأخرى، الشيء الذي يمنع كل

عملـــية نسبنة(*) relativisation لمبدإ تفسيري مفضل[1]، ومن ثم، كل مناقشة حول قيمته الاستكشافية. هذا هو، دون شك، معنى ما يسمّى «النــــزعة السبينوزية» لدى ألتوسير: انتشار «الفكرة الحقة»، العلم الماركـــسي لا يمكـــن أن يتأسس إلا ضد «معرفة النوع الأول» (تلك الخاصـــة بالمـــؤرخّين أو بالمختصين في العلوم الاجتماعية)؛ إن محتواها الأساسي نشر الجهل في أيّ مكان يوجد فيه الناس أما فيما يخص معنى أفعالهم[2] - فليس لها من «مؤشر» آخر غير ذاتها.

إذن مـــن الواضح جدا بأن اعتراضات ماكس فيبر على التفسير الدوغماطيقـــي للماديـــة التاريخية لم يتم تجاوزها. فأهمية عمل ألتوسير بالأحرى الإشارة بوضوح بأن صميم المعضلة لا يكمن في أكثر أو أقل كـــبرى صـــعوبة كـــبيرة لدى الماركسيين في الإقرار بـــ «استقلالية»

(*) نقترح اصطلاح "نسبنة" كمقابل لـــ relativisation أي إضفاء الطابع النسبي على الشيء أو الفكرة أو الحكم. (المترجم)

(1) إن أطروحة التحديد «في الحجة الأخيرة» بواسطة الاقتصاد هي من جهة أخرى محـــصنة بقوة (بوبر) من خلال التأكيد التباين الراديكالي بين المفهوم «العلمي» للاقتصاد ومفهومه العامي أنظر على سبيل المثال: (Lire Le Capital, op. cit., t. II, p. 137-161).

(2) بهذا المعنى، فإن العلم الألتوسيري هو بالأساس قائم على سلب الإيديولوجيا الإنسانوية التي يعزوها على نمط واحد إلى التاريخ، إلى الاقتصاد السياسي، إلـــخ. إنها أصالة ب. بورديو P. Bourdieu في محاولته إدراج، ضمن إطار نظرية إيديولوجيا قريبة جدا من تلك الخاصة بـــ ألتوسير، لزوم مواجهة بين النظـــرية والتحالـــيل الإمبريقية. مع ذلك، فإن بورديو لن يستثنى من الاتهام الفيبيـــري بالمـــصادرة علـــى المطلوب، بما أنه وكما بينت ذلك سابقا، كل تحالـــيله تـــسعى إلى كيف إثبات أن ممارسات اجتماعية متنوعة (فيما يبدو) ومتعارضة تتنافس جميعها في إعادة إنتاج المجتمع البورجوازي. أنظر حول هـــذه النقطة مقالي: Le sociologue contre le droit, in *Esprit*, n° 2, février 1980 وحـــيث إن النتائج استيعدت وأثبتت من قبل ل. فيري L. Ferry وأ. رونو A. Renaut في كتاب: La pensée 68, Paris, Gallimard, 1985, chap. V.

للعناصر غير الاقتصادية للحياة الثقافية، بقدر ما هي في رفضهم للأخذ في الحسبان الشروط الذاتية التي تشكلت ضمنها نظريتهم (أو إذا أحببنا، في التسليم بـ «نزعة منظورية» معينة) وبالتفكير في الحدود التي لا يمكن تخطيها للمعرفة العلمية.

نفهم كذلك لماذا هو من العبث أن نعزو إلى ماكس فيبر، كما نفعله أحيانا، مشروع استبدال الفكرة الماركسية لتحديد التاريخ بواسطة الاقتصاد مبدأ آخر عام في التفسير، كأن يكون هذا الأخير الدين أو السياسة. لقد رفض معبرا من جهة أخرى هذا التفسير من فكره في خلاصة دراسته حول *الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية*[1]؛ فالأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بأن ينيط الدين بدور يلعبه وكان ماركس قد أرجعه إلى الاقتصاد، إنما على العكس بتفسير بعض الخصائص التطور الرأسمالي الغربي بما هو عليه هذا الأخير من تفرد وبما هو غير قابل للاستنباط *قبليا*. ففيبر لم يزعم «استنباط» الرأسمالية من اللاهوت الكالفيني وكان يعلم جيدا بأن أغلبية النصوص حيث إن «الزهد الدنيوي» للطهرانيّين يسوّغ التراكم الرأسمالي هي تابعة ويفضلون مظاهر التيولوجيا الإصلاحية التي بقيت ثانوية بالنسبة إلى مؤسسّيها.

---

(1) «هل من الضروري التأكيد بأن تخطيطنا لا يكمن أبدا في استبدال تفسير مادي حصرا، بتفسير روحاني للحضارة والذي لن يكون على الأقل أحادي الجانب؟ فكلاهما ينتميان إلى مجال الممكن؛ تبقى الحقيقة أنه، بقدر ما أنها لا تتوقف عند الدور التمهيدي، إنما بزعمها تقديم نتائج، فهذا وذاك يخدمان بشكل سيئ الحقيقة التاريخية».

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920) trad., Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1964, p. 252-253 (cité ici: *EP*)

انطلاقا من هذا، ينبغي أن نسلم، أكثر من كونها معارضة *سياسية* لإمكانـــيات الماركـــسية، فعـــداء فيبر للتصور المادي للتاريخ يترجم الاصـــطدام بـــين تصورين للموضوعية في العلوم الاجتماعية، أو بين فلـــسفتين. ولـــذا، فضلا عن ذلك، ينتقد فيبر بعبارات مماثلة الأشكال الأخـــرى للنـــزعة التاريخـــية أو للوهم الاستنباطي، من دون اعتبار للإيديولوجـــيات الـــسياسية الـــتي تـــرتبط بها: فهو يرى خاصة، في «الأنثـــربولوجيا» العنـــصرية لأتباع غوبينو(*) Gobineau، على سبيل المـــثال، وراء وظيفـــتها كإيديولوجيا الإمبريالية، أنها تعبّر عن نـــزعة واحدية مماثلة لتلك التي ألهمت الماركسية[1].

بشكل عام، فإن تحليل النـــزعة الدوغماطيقية الهيغلية، وتحولاتها في العلـــوم الاجتماعية المعاصرة، تظهر بأن نسيان النشاط الذاتي الخاص

(*) غوبيـــنو (جوزيف آرتير كونت دو) Gobineau (Joseph Arthur Comte de) (1816–1882)، كاتب وديبلوماسي فرنسي، صاحب عدة دراسات ومحاولات في التاريخ الاجتماعي، تاريخ الأفكار في الشرق، روايات أدبية ويعتبر حسب بعض النقاد واحدا من منظّري التفرقة العنصرية وأثرّ بأفكاره على مهندسي العنصرية الألمانـــية. من أهم ما كتب: بحث في التفاوت بين الأجناس البشرية – في ثلاثة أجـــزاء – (1853–1855)، قـــراءة فـــي الكتابات المسمارية (1858)، الديانات والفلسفات في آسيا الوسطى (1865) تاريخ الفرس (1869). (المترجم)

(1) Cf. *WL*, p. 163, trad., p. 148. إن ملاحظـــات فيبر مؤكدة بشكل واضح إلـــى درجة حتى ولو كانت النظريات العنصرية قد تفشت لصالح الإمبريالية فـــي نهاية القرن الأخير، لأنها منطقيا مستقلة، كما يوضح ذلك مثال غوبينو نفـــسه، الـــذي يستبعد كل تفسير نضالي لكتابه. سنلاحظ بأن، كما هو الأمر لدى فيبر فيما بعد، بأن العقل الحتمي والواحدي لنسق غوبينو هو ما شدّ انتباه توكفـــيل (أنظـــر مراسلته مع غوبينو، ses œuvres complètes, tome IX de Paris, Gallimard, 1959, NB: p. 197 sq.) وانظر بخصوص هذه المسائل دراستنا حول L'Essai sur l'inégalité des races humaines de Gobineau dans le Dictionnaire des œuvres politiques (sous la direction de F. Chatelet, O. Duhamel et E. Pisier), Paris, PUF, 1976.

هو الذي يؤدي بالعالم إلى تشيّيئ المفاهيم وإضفاء على منظوره الخاص صـــبغة مطلقـــية؛ إن نقـــد الوهم التأملي يستدعي إذن مناقشة لأهمية وحدود «النـــزعة المنظورية» لـــ فيبر.

4 - حدود المنظورية

ينشأ الوهم النظري في ذات الوقت من كونية مبدأ السبب الكافي (كل شيء قابل للتفسير في العلوم الإنسانية)، من الجهد المبذول *لتوحيد* المعـــرفة ونـــسيان *النـــشاط* الخاص بالعالم في بناء المفاهيم والفرضيات العلمـــية. يمكـــن إذن أن نحاول معارضة *نقيض قضيته* بكل واحدة من الطروحات التي تعبّر عن هذه النـــزعات؛ إلى الحتمية الكونية، نقابلها إذن التأكـــيد على لا إختزالية الصدفة أو الحرية الإنسانية؛ إلى الواحدية النظـــرية *تعدديـــة* مطلقـــة، إلى نـــسيان ذاتية العالم *نـــزعة منظورية* راديكالـــية. وهكـــذا، بالأحـــرى، حيث تدور في الغالب النقاشات الابستيمولوجية في العلوم الاجتماعية؛ في فرنسا، على سبيل المثال، فإن الانخراط في الإسمانية الراديكالية لـــ بول فاين[1] Paul Veyne قد خلف بـــسهولة، لـــدى عدد من المؤرّخين، إلى الاعتقاد القديم لقيمة «العلم الماركسي للتاريخ».

لا شيء إذن مستبعد، مع هذا، عن روح الإبستيمولوجيا الفيبيرية (حتى وإن ادعت النـــزعة الشكّية scepticisme إراديا المعاصرة انتسابها إلى ماكس فيبر)[2].

---

(1) P. Veyne, *op. cit.*, cf. Marcel Gauchet, Le nominalisme historien, in *Informations en sciences sociales*, 1986.

(2) P. Veyne, *op. cit.,* NB: II, *La compréhension.*
إذا ظل بول فين فيبيريا، فمعنى ذلك أن محاججته لصالح نزعة شكية ترتكز على شروط المعرفة التاريخية، أكثر منها على طبيعة الموضوع.

قبل كل شيء، البنية *الجدلية* لمشكلة الموضوعية التاريخية تستدعي إلى اعتــبار أن رفــض الحتمية التاريخية، في صورهما النظرية، سوف لن تسمح بتأكيد دوغماطيقي للحرية الإنسانية أو لا معقولية التاريخ: إن نــسيان حــدود التفسير التاريخي لا تتأتى من خطأ حول طبيعة الواقع التاريخي وإنما بالأحرى من التباس بين *المنهج والوجود* وأننا لن نتخطى إذن أبدا الوهم العقلاني إذا ما تموضعنا في نفس المستوى (الأنطولوجي) مثلها.

إن نقــد «الواحدية»، ماركسية أو غيرها، يطرح مشكلة من نفس الطبيعة. بالنسبة إلى فيبر، فإن الواحدية هي قبل كل شيء التعبير عن نــزعة راسخة اتجاه لمعرفة ثائرة على نقدها الذاتي (*WL*, 167, trad., 148): مــن الواضح إذن بأنها *التفكير* الذي يؤسس قيمة التعددية. إن صياغة فيبر حول «لا محدودية العالم المحسوس» لا يجب أن تكون هنا وهما: إنها ليــست سوى إضافة موضوعية لفكرة اللاكتمال الضروري للعلم. لا يقول فيبر بأن الكون في *حد ذاته* كاوس غير محدد، بل بالأحرى بأنه، إذا كــان المــؤرخ يبحث عن فهم العالم التاريخي، فإنه يباشره ضرورة *بمنظور خاص*، من دون أن يضمن أي شيء مسبقا القيمة الاستكشافية لــوجهة النظر المتبناة. فــ «التعددية» تنحدر إذن من خصائص *المعرفة* التاريخية والعكس، فإن «الواحدية» تتضمن على الدوام الزعم بتموقعها من خلال وجهة النظر العلم المكتمل.

نحــن إذن مــرغمون على الاعتراف، في صميم الابستيمولوجيا الفيبيرية، بالأهمية التي توليها هذه الأخيرة إلى *الاهتمامات الذاتية* للعالِم. فهذا التحول للإشكالية النقدية بمعنى النظر بعناية كبيرة للذاتية الامبريقية الــتي تعبّــر عنها فكرة أن الأصالة «علوم الثقافة» مصدرها هو الدور الذي تلعبه *العلاقة مع القيم* في تشكيل الموضوع.

إن نقطـــة انطلاق التحقيق العلمي، بالفعل، توجد دائما في *الاهتمام* الـــذي يـــبديه العـــالم لموضوع متفرد، باستقلال حتى عن أهميته الـــسببية: «مـــن دون أفكار القيمة للعالم، فلا يمكن أن يكون لا مـــبدأ تصنيف المادة ولا أية معرفة بصيرة بالواقع المفرد، تماما مثلما أن معـــرفة الواقع المفرد لن يكون لها أي معنى. هكذا، فإن التوجه في القـــناعة الشخـــصية وانكسار القيم في مرآة ضميره تمنح وجهة لعمله».

إذن فالعمل العلمي ليس مقبولا ما لم يجلب موضوعه إلى «قيم»، الذي يوجه مجموع *المسائل* التي يطرحها. علاوة على ذلك، فإن المثالية المنهجـــية لـــ فيبر تمنعه من اعتبار أن الصيرورة يمكنها أن تكون في حد ذاتهـــا دلالـــية: باستطاعتنا إعداد بشكل «موضوعي» الأهمية *السببية* لحـــدث ما، لكن إسناد اهتمام علمي ما بحقبة ما أو إلى مجتمع كما هو (بمعـــنى كفرديات تاريخية) غير مفصولة عن علاقتها بالقيم وبالتالي عن قرار ذاتي[1].

---

(1) من المحتمل أن أصل معارضة ليو شتراوس للإبستيمولوجيا الفيبيرية يكمن في رفض المعنى الفيبيري للعلاقات بالقيم. بالنسبة لـــ ليو شتراوس Léo Strauss، الذي يستند إلى مفهوم كلاسيكي عن الطبيعة، فالطبيعة تشكل نظاما في الآن نفـــسه موضـــوعيا ومعياريا، سابق في وجوده على تنوع القيم. ضمن هذا المـــنظور، فـــإن التمييز الفيبيري بين أحكام القيمة والارتباط بالقيمة (ينبغي على العالم فهم القيم التي تحرك التاريخ ولكن من دون أن يتيح له هذا الفهم الخـــروج عـــن حياده) هو بطبيعة الحال غير مقبول لأنه ذاتوي؛ وليس هو المـــؤرخ، حـــسب لـــيو شـــتراوس، الذي يحيل إلى مرحلة تاريخية دلالته المفـــضلة، إنـــه لن يفعل على العكس سوى ضبط واقع موضوعي خاضع للتراتبية سلفا.
(Léo Strauss, Droit naturel et histoire (1953), trad., Paris, Plon, 1954, p. 50-96).

إن معـــنى علاقة بالقيم، الذي يستعيره فيبر من ريكرت Rickert[1]، هدفـــه بالأساس ضبط التمييز، الذي أقحمه فندلبند Windelband[2]، بـــين المـــنهج العـــام *nomothétique* للعلوم الطبيعية والمنهج الخاص idiographique للعلـــوم التاريخية. وإذا كانت الأولى تبحث عن القوانين فإن الثانية تعتني أكثر بالحدث وبالفردي، وهي كذلك كما يقول فيبر، لأن الموضـــوع التاريخـــي مصنف لدلالته وليس بسبب انتسابه إلى فئة محددة من الموضوعات. إذا كانت علوم الثقافة تلجأ أحيانا على قواعد عامة أو إلى قوانين (علنية أو ضمنية)، فذلك لأن هذه الأخيرة تمثل ميزة باعتـــبارها *وسائل استكشافية*، وليس لكون المعرفة عموما تبحث دوما عن وضع قوانين. «كتب فيبر قائلا، إن المُعبّر كما هو، لا يتصادف مع أي قانون كما هو، وهذا كلما كانت صلاحية القانون محل النظر أكثر عمومـــية»؛ انطلاقا من هذا، هناك تعارض مبدأ بين دراسة الواقع من زاوية الدلالة، والبحث عن «قوانين» الظواهر[3]. إن دور العلاقة بالقيم لـــيس بالأحرى فحسب مهما من نقطة انطلاق البحث، بما أنه يوجه

---

(1) Rickert, *Grenzen zur naturwissenschaftslischen Begriffsbildung* (1896, 1902).

ومـــع ذلـــك يعطي فيبر دلالة جديدة إلى مذهب ريكرت، لأنه في تقديره لا يمكـــن لكونـــية العلـــم أن تبنى على توليف لمختلف أنساق القيم التي توجه تساؤلات العلماء.

(2) Dans sa célèbre conférence, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1895), reprise in *Praeludien*, Tübingen, 1924. Cf. sur ces questions: Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 303.

(3) «إن هـــذين النوعـــين من طريقة التفكير التي توجه الواقع ليست بينهما أبدا علاقـــات منطقـــية بالضرورة. في الحالة المخالفة يمكنهما الالتقاء في حالة خاصـــة، غيـــر أن نـــتائجهما ســـتكون أكثر خطورة إذا ما كانت التقاؤهما العرضي سيخدعنا حول تعارضهما في المبدأ» *WL*, p. 176, trad., p. 160.

أيـــضا تـــصنيف المعلومات الدائمة، المسائل التي تتطلب حلولا وتحديد المهـــم والثانوي. هكذا، في العلوم الإنسانية، لا يبنى[1] فقط «الحدث» العلمي، وإنما كذلك الخطاب العلمي، في بنيته نفسها، يظل على الدوام تابع لوجهة النظر الخاصة التي بنته.

إنـــنا نتعرف من دون جهد بأن هذه الأفكار تتخذ موضوعا لها كمعطى ثابتا لتجربة المُؤرّخين، والذي هو ملتمس بانتظام في كل مرة نبحث فيها عن نقد هذا الشكل أو ذاك من الدوغماطيقية دوما ينبعث مجـــددا في العلـــوم الإنسانية. إن أصالة ماكس فيبر تكمن بالأحرى في الحدود التي ينسبها إلى العلاقة بالقيم ضمن تصوره عن موضوعية العلوم الاجتماعية.

إن النــــــزعة المنظورية الفيبيرية، وبعيدا عن تقديم *حل* لمشكلة المعرفة في العلوم الإنسانية، تدرج من جهة أخرى مشكلة: كيف تؤسس الكونية وموضوعية المعرفة التاريخية، إذا ما كانت هذه الأخيرة مرتبطة بالاهتمامات الذاتـــية الـــتي توجه البحث؟ يجيب فيبر بالتمييز بين التصنيف – الذاتي – للمعطـــيات والمـــسائل وثيقة الصلة بالموضوع، والقواعد الشكلية للبرهنة والتدلـــيل التي تجعل التواصل بين العلماء ممكنا؛ التحول التاريخي للقيم، لا يمكنـــنا إذن أن ننهـــي بأنـــنا، في علوم الثقافة بأن النتائج يجب أن تكون بالـــضرورة ذاتية بالمعنى الذي تكون ننهي بأننا، في علوم الثقافة بأن النتائج يجـــب أن تكـــون بالضرورة ذاتية بالمعنى الذي تكون فيه صالحة بالنسبة للـــواحد وليس كذلك للآخر: إن ما يتغير، هو بالأحرى درجة اهتمامهم للواحد دون الآخر (*WL*, p. 183-184; trad., p. 171).

(1) «تغييـــر "واقع" معطى إلى "حدث" تاريخي، هو خطوة أولى الآن في طريق تحويلها إلى لوحة للأفكار: وبتعبير شبيه بـــ غوته Goethe يمكننا القول بأن "النظرية" توجد في قلب "الحدث" ذاته» *WL*, p. 275, trad., p. 303.

إن التصور الفيبيري عن «الارتباط بالقيم»هو إذن في الواقع موجه ضـــد تفسير شكّي، أو نيتشوي لعدم قابلية النـــزعة المنظورية الملازمة للعلـــوم الإنسانية للاختزال. خلافا لـــ نيتشه[*] Nietzsche، فإن فيبر يـــريد إقامة، خلف التنوّع اللامحدود لوجهات النظر، إمكانية تواصل فيما بينها. ومع ذلك، بما أن فكرة *علم مكتمل* مستبعدة بوصفها وهما نظـــريا، فمـــن المستحيل تصور هذا التواصل وفق نموذج تركيب عام لمخـــتلف وجهات النظر الممكنة، والتي تجعل من كل واحدة لحظة أو مـــستوى لعلـــم موحد[1]. ينبغي إذن إعداد قواعد تتيح لكل واحدة الـــدفاع عـــن زعمها بالحقيقة وذلك بقبولها الخضوع إلى نقد المجتمع العلمـــي: وحدها تكون حقيقة علمية تلك التي تزعم قيمة بالنسبة إلى جميع الذين يريدون الحقيقة (*WL*, p. 184; trad., p. 171).

(*) نيتشه (فريدريك) Nietzsche (Friedrich) (1900–1944) فيلسوف وفيلولوجي ألماني تصب أعماله في الميتافيزيقا التي أعادت تثمين تيارات همشتها الثقافة الغربية الحديثة سواء الشرقية منها (الزرادشية) أو اليونانية (السفسطائية) وقد تـــضمنت كتاباته التي ميزها أسلوب شاعري ساخر وانتقادات حادة للأخلاق والديانة المسيحية التي تأسست على الضعف والعبودية ودعا إلى إنسان أعلى يستغني عن قيم بالية يعلن معها عن موت الإله. لقد أثّر نيتشه بشكل خاص في فلسفة القيمة في بداية القرن العشرين وكان لأفكاره تأثير بالغ على جيل مـــن الفلاسفة ما بعد حداثيين (فوكو، دولوز ودريدا). من أهم آثاره الفكرية: مـــيلاد المأســـاة (1872)، إنـــساني، مفرط في إنسانيته (1878)، هكذا تكلّم زرادشـــت (1885)، مـــا وراء الخيـــر والشر (1886)، جينيالوجيا الأخلاق (1887)، العلـــم المرح (1887)، أفول الأصنام (1889)، إرادة القوة (مقالات جمعتها أخته ونشرت لا حقا). (المترجم)

(1) «مـــن اللامعقـــول الاعتقاد (...) بأن الهدف، أبعد ما يكون في علوم الثقافة بإمكانـــه أن يتـــضمن إقامـــة نسق مغلق من المفاهيم الذي يكثف بكيفية أو بأخـــرى ضـــمن بـــيان نهائي، يمكننا من خلاله مجددا أن نستنتج بعد فوات الآوان»، *WL*, p. 184, trad., p. 171.

إنـــه بإعـــداد مثل هذه القواعد التي تستعمل، في ميتودولوجيا فيـــبر، مقـــولات السببية التاريخية والنمط المثالي: فهذه وتلك تأخذ بعـــين الاعتـــبار خصوصية العلوم الاجتماعية (توجيه نحو الفردي وذاتـــية لتـــصنيف المعطـــيات) ولكن من أجل البرهنة كيف يمكن لهـــذه العلـــوم أن تكـــون موضـــوعية وتـــؤدي إلى نتائج صالحة كونيا.

لم يحـــصل في أيـــة لحظة، أن أدى نقد الوهم النظري إذن إلى إنكـــار إمكانية علم اجتماعي موضوعي. وإذا أعاد فيبر تأهيل جزء الذاتية الذي يوجه مسائل ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية، فإن ذلـــك بالتحديد للبرهنة على أن نفي الارتباط بالقيم يدفع ثمنه من خـــلال تشيؤ المفاهيم العلمية. وعلى العكس من ذلك، فإن التفكير حـــول خـــصوصية وجهة نظر العالم هي شرط الإزاحة عن المركز الـــضروري للموضـــوعية: إن هذا الأخير غير ممكن إلا إذا كانت الحـــدود الـــتي يفرضها وضعه على الملاحظ توضحت بنهاية الجهد النظري.

من جهة أخرى، يجب أيضا أن نلاحظ بأن، وراء مساهمة دلتاي Dilthey وأتباعه، عثر فيبر مجددا بهذا على أصالة الإلهام الكانطي، تماما كمـــا أحياها فلاسفة مدرسة ماربورغ: إنه يرّد بالفعل مشكلة المعرفة التاريخـــية أو الـــسوسيولوجية إلى نقيـــضة مـــزدوجة (بين العقلانية واللاعقلانـــية، بين الدوغماطيقية والشكية)، ليرتبط فيما بعد بالبحث، خلف البناءات العلمية، النشاط الذي منحها النشأة.

في صميم الابستيمولوجيا الفيبرية، هناك إرادة للحفاظ على، ضد تـــشيؤ المفاهيم العلمية، قيمة *المنهج* لمختلف المقولات الفاعلة في العلوم الاجتماعـــية. بالنسبة إلى ماكس فيبر كما هو الأمر بالنسبة إلى هرمان

كوهين(*) Hermann Cohen أو إرنست كاسيرر(**) Ernest Cassirer، فـــإن المفهوم ليس مجرد إعادة إنتاج للواقع محل النظر [المعرفة]، لكن وسيلة للفكـــر لإدراج وحدة الظواهر، وسيلة حيث إن القيمة الاستكشافية تتبع قابليتها للتطبيق على الواقع العيني. إن هدف الإبستيمولوجيا الفيبرية يكمن إذن في الـــسماح بنـــزع *التقديس* *défétichisation* عن المقولات العلمية الـــتي، وباستعادة العمل الخاص للفكر (بناء المفاهيم والمناهج، البحث عن معنى النشاط الاجتماعي، تصنيف المشكلات الملائمة)، تتجنب في الوقت ذاتـــه الوهم النظري (إذا كان المفهوم بناء مثالي، سيكون من العبث الزعم باستخلاص الحقيقة الامبريقية منه).

فهذا هو التصور الذي يحدد قانون المقولات الكبرى لميتودولوجيا فيبر، تلك المتعلقة *بالسببية التاريخية والنمط المثالي type idéal*.

(*) كوهـــين (هرمان) Cohen (Herman) (1842-1918) فيلسوف ألماني وأحد مؤسّـــسي مدرسة ماربورغ الكانطية الجديدة بمعية بول ناتورب Paul Natorp، يعتبـــر نفـــسه مـــن تلامـــذة كـــانط ومن أتباعه البارزين، من بين مؤلفاته: التصورات الأسطورية عن الإله والنفس (1869)، الرياضيات ونظرية المثل الأفلاطونية (1878)، أثر كانط على الثقافة الألمانية (1883). (المترجم)

(**)كاســـيرر (إرنست) Cassirer (Ernst) (1874-1945) فيلسوف ألماني كان قـــريبا في فلسفته من أفكار مواطنه كانط وطور فكرة نقد العقل العلمي وهو مـــا حفزه أكثر للبحث في الأساطير، الديانات، الرموز واللغات، وهو يمثل صـــيغة من صيغ الكانطية الجديدة. كان كاسيرر يبحث عن النشاط الخلاق مهمـــا يكن مجاله: تحليل الأسطورة، العلم الفيزيائي، اللسانيات أو غير ذلك. من أبرز أعمال كاسيرر على الإطلاق: فلسفة الأشكال الرمزية - في ثلاثة أجـــزاء: الجزء الأول: اللغة (1923)، الجزء الثاني: الفكر الأسطوري (1925)، الجزء الثالث: فينومينولوجيا المعرفة (1929). (المترجم)

الفصل الثاني

مقولات المنهجية الفيبرية

1 - الدلالة المنهجية للسببية

إذا كان تحليل السببية ذو أهمية حاسمة بالنسبة إلى الميتودولوجيا الفيبيرية، فذلك لأن الإحراج الذي اجتهد فيبر لتجاوزه متجذر في صراع يستند على وضع التفسير السببي في العلوم التاريخية. بالنسبة إلى التيارات «الواحدية»، ذلك لأن العمل العلمي يهدف إلى إقامة علاقات منتظمة وضرورية التي يجب أن يقودها إلى استيفاء «قوانين» تطور العلوم الإنسانية. بالنسبة إلى أولئك الذين هم مثل كنيز[1] Knies أو مير Meyer يعارضون هذا المشروع بالحرية الخلاقة للأفراد، حيث إن أهمية «الصدفة» في الشؤون الإنسانية، خصوصية العلوم الإنسانية لا يمكنها أن تؤسس إلا على حساب إقصاء، نسبي أو كلي، لمقولة السببية في «علوم الذهن». يتوجب على فيبر إذن، التمييز بين اللزوم - النقدي - للتفسير السببي، (الحتمية) من الفكرة - الميتافيزيقية - للضرورة، تماما مع إبراز بأنه، مهما تكن الفوارق بين علوم الطبيعة وعلوم الذهن، فإن استيفاء علاقات السببية سيظل في جميع الحالات أحد الأهداف الرئيسية للبحث العلمي.

فوراء المشكلات الخاصة بإبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، تفترض المنهجية الفيبرية إذن تفكيرا أوليا حول حدود مقولة السببية

---

(1) Cf. Roscher und Knies..., *op. cit.*, II et III, *Knies und das Irrationalitätsproblem*, *WL*, p. 42-145.

بشكل عام، حيث إن الإلهام مماثل لما هو عليه لدى الفلاسفة الكانطيين الجدد لمدرسة ماربورغ L'Ecole de Marbourg: مهما يكن حقل تطبيقه، فإن إثبات الصلاحية الكونية لمبدأ السبب الكافي ينتهي إلى تمثلات جدلية (بالمعنى الكانطي)، بمجرد أن نعزو لمقولة السببية دلالة تفوق التجربة الممكنة. في الواقع، بالنسبة إلى فيبر، «نزعة المحايثة» لا تزعم إلغاء الفجوة بين المفهوم والواقع إلا لتصوره أنه بإمكاننا الوصول إلى معرفة حدسية حيث، فعلا، «يبعدنا ذهننا الخطابي والتحليلي باستمرار» (*WL*, p. 15-16)، نصادف هنا إذن نفس الإحراج الذي أخبر عنه كاسيرر Cassirer في الصياغات الشهيرة لـ لابلاس Laplace حول دلالة الحتمية: أو أيضا أن تحصيل المعرفة المستهدفة يتم بواسطة طرق «إنسانية»، وتبقى نسبية وجزئية، أو أنها تكون مباشرة و«حدسية»، والمشكلة نفسها لانفصال الكوني عن الفردي يتلاشى[1].

لدى فيبر، مثلما هو الشأن لدى الكانطيين الجدد، تصبح المشكلة إذن تأسيس الصلاحية الكونية لمبدأ السببية، وذلك بطرد وهم المعرفة «الكلية»، وإذا كان الأمر مثلما كتب كانط، فإن «مبدأ العقل الكافي هو أساس التجربة الممكنة»[2]، فلا شيء يجبرنا على تأكيد الحضور ضمن ظواهر العناصر اللااختزالية في التفسير السببي، لكن، بالمقابل، لا شيء يسمح لنا أيضا بالتموقع من وجهة نظر الشمولية المكتملة للتفسير السببي. في الوقت ذاته الذي

(1) E. Cassirer, *Zur modern physik* (1921), rééd. Damstadt, Wissenschaftsliche Bachgesellschaft, 1957, p. 142. Cité par A. Philolenko, in *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Fichte en 1793*, Paris, février 1968, p. 139.

(2) E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Paris, PUF, 9e éd., 1980, p. 189.

يستبعد فيه الوهم النظري بوصفه مجردا من المعنى بالنسبة إلينا (وليس فقــط باعتباره غير قابل للتحقق أو الدحض)، وجهة النظر النقدية (حيث فيبر، مثل هــ. كوهين أو إ. كاسيرر، هو هنا الوريث) يعيد إلى الفهم العلمي إمكانية تطبيق غير محدد لتصور السببية: إن مهمة التفــسير الـــسببــي لا نهائية، لكن التوجيه التفسيري للعلم يترجم لزوما ذاتيا ضروريا[1].

في أصول التفكير الفيبيري، نجد هناك نقل، إلى إشكالية العلوم الاجتماعية، من الفلسفة النظرية الكانطية، والتي بيّن هارمان كوهين وخلفائــه بأنها تؤسس في الحق الفيزياء التجريبية، باستبدال المدلول الميتافيزيقــي للعلــة والضرورة بالمدلول النقدي، لتحديد تجريبــي لقــواعد تعاقب الظواهر. إن اختلافات الإشكالية تتوقف هنا على خــصوصية المــشكلة/*المنهجية* للعلوم الإنسانية أكثر منها إلى طبيعة *الموضــوع*. إن الوضعية الابستيمولوجية للعلم التاريخي تتميز بالفعل بنقطــتين أساســيتين لما كانت تحتله، بالنسبة إلى التفكير الكانطي، الفيــزياء النيوتونــية: إن أمر العلم نفسه هنا إشكالي ومهام المنهج تطرح مشكلات نوعية، بما أن المؤرخ يجب أن يرد الارتباطات التي تــصل الحوادث الفردية واللامتكررة معقولة، وليس فحسب تعيين قواعد التعاقب.

حاول فيبر من خلال وفائه إلى الأثر التاريخاني إذن تحديد، بواسطة تحلــيل نظري، الإجراءات الضرورية المفترضة في عمل المؤرخ، لحل في الــوقت ذاته حدود الموضوعية التاريخية وذلك المتعلق بالدلالة النوعية للسببية في العلوم الإنسانية.

---

(1) H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), rééd., 1981.

– ما ذا تعني السببية التاريخية؟

إن نقطـــة انطـــلاق تحليل فيبر هي حدث: مهما تكن القناعات الفلـــسفية للمؤرخين، يستدعي التاريخ مبدأ السببية حالما تتخطى مجرد الـــسرد. ســـواء تعلـــق الأمر بالبحث عن «أسباب» لواقعة أو بتعيين «نـــتائجها»، يلجـــأ المؤرخ دائما، ضمنيا على الأقل، بمقارنة التطور الحقيقي لما يمكن أن يحدث إذا كانت الواقعة المراد تعيين أهميتها التاريخية لم تحـــصل: «لأجل توضيح العلاقات السببية الحقيقية، فإننا نبني أخرى لاواقعية» (*WL*, p. 287; trad., p. 319). هذا هو معنى المثال الشهير الـــذي يستعيره ماكس فيبر من ميير Meyer: حينما يقول المؤرخ بأن نتائج معركة ماراطون Marathon كانت بقاء وتفتح الحرية الإغريقية، فهـــو يعتـــبر ضـــمنيا، أنه إذا كان عاقبة المعركة أمر آخر، فيمكن أن نفتـــرض، على وجه الاحتمال، بأن الفرس قد تصرفوا مثلما فعلوا في ظـــروف مماثلـــة – وكان بإمكانهم، مثلا، تفضيل إقامة وتوسيع نظاما تيوقـــراطيا. فهـــنا يوجد تفسير سببـــي: خلاص الحرية الإغريقية هو النتيجة الملائمة لنصر الماراطون؛ مع ذلك، فإن هذا التحليل، بعيدا عن إنكار لا تعيين الصيرورة التاريخية، يسعى أن يسند إلى الماضي نفس بعد اللايقـــين الـــذي نتفق في العادة على إرجاعه إلى المستقبل: إذا كانت معركة ماراطون قد «أنقذت» الحرية الإغريقية، فذلك لأن مصيرا آخر كان مشروعيا ممكنا[1].

هكذا، حتى وإن كان اللجوء إلى التفسير السببـــي أساسي لكل علـــم تاريخي، فإن علاقات السببية التي يقيمها المؤرخ ليس لها إلا مجرد

(1) Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 515 sq.; cf. *WL*, p. 134-135 et 184 (trad., p. 171-172).

وضع للاحتمال وليس للضرورة: أن تقول بأن ب هي نتيجة أ، فذلك ببساطة يعني القول بأن دراسة المعطيات ومقارنة الوضعيات يحثنا على اعتبار بوصفها احتمالي بأن غياب أ سينجر عنه غياب ب. علاوة على ذلك، فإن مصلحة المؤرخ في استخدامه للسببية يختلف استخدام السوسيولوجي لها: إذا كان هذا الأخير يهدف إلى تحديد اطرادات، فإن الآخر يبحث عن رد الأهمية الخاصة للتسلسل الوحيد معقولة. لقد ألح ريمون آرون، في هذا الصدد، على التحول الذي تخضع له أيضا لدى ماكس فيبر مقولة السببية:

(...) «لا تختزل أبدا العلاقة السببية في التاريخ إلى مساواة. بالفعل، إذا كنا سنكتب تاريخ صيرورة، فذلك لأننا نميز الحالة النهائية عن الحالة السابقة. غير أن السبب لا يتحدد باعتباره السابق الثابت والمتحول؟ أليس هناك تناقض في الحديث عن سبب أو أسباب حادثة فردية؟ يجيب فيبر بأن فكرة السببية تتضمن عنصرين: من ناحية قاعدة للتعاقب، ومن ناحية أخرى رابطة بين مصطلحين. حسب الظروف، يتم التأكيد على هذا العنصر أو ذاك. في التاريخ فإن معنى القاعدة يميل إلى الاندثار لصالح رابطة ديناميكية»[1].

مع ذلك، حتى وإن كان آرون على صواب في إصراره على أصالة السببية التاريخية، لا يبدو أن هذه يمكن أن تكون مفصولة تماما عن كل فكرة للانتظام.

كيف يصبح، بالفعل، تحليلا سببيا في التاريخ؟ بنفس الطريقة التي يختبر بها الفيزيائي قيمة فرضية ما بعزلها عن المتغيرات لاكتشاف العوامل المحددة، يعدل المؤرخ في الفكر واحدا من عناصر الظاهرة التاريخية لتحديد أهميتها السببية: «إن التجريد الأول يتضمن، كتب يقول

(1) R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, *op. cit.*, p. 235.

فيبر، (...) تعديل في الفكر، في معنى محدد، واحدا أو مجموعة مكونات سببية مسلم بها في مسار الأحداث، ليطلب منا فيما بعد إذا كان بعد هذا النوع من التعديل لشروط الصيرورة، سيكون بإمكاننا توقع نفس النتيجة (في النقاط الأساسية) أو إلى نتيجة أخرى وما هي» (*WL*, p.273; trad., p. 300). في حين أن بحثا كهذا لن يكون ممكنا إلا إذا رجعنا، ضمنيا على الأقل، إلى انتظامات سوسيولوجية؛ في المثال المذكور، لا يمكنني أن أقول بأن معركة ماراطون كانت لها أهمية تاريخية حاسمة (تسمح بتطوير ثقافة «حرة»، عقلانية وعلمانية بدلا من ثقافة دينية تيوقراطية) إلا إذا افترضت مسبقا أن منطوقا يحتوي هو ذاته قاعدة: انتصار الفرس كان سيؤدي إلى تفضيل «ثقافة تيوقراطية - دينية، أين نجد أصلها في الأسرار والوحي الإلهي والتي كانت ستدور تحت رعاية الحماية الفارسية حيث نعرف أنها تستعمل في كل مكان، بقدر المستطاع، الدين الوطني بوصفه أداة للهيمنة» (*WL*, p. 273-274; trad., p. 300-301). بالتأكيد، فالقاعدة المطبقة (لقد سعى الفرس إلى ترقية هيمنة من طراز تيوقراطي في البلاد التي غزوها) ليست بكل صرامتها إلا محتملة - غير أن الأمر نفسه ينطبق على «القوانين» السوسيولوجية؛ أيضا، حتى وإن كانوا قرارات أو حوادث فردية (وكما هي، غير مكررة) مأخوذة وكأنها علل فاعلة، فإن قانون السبب لا يمكن أن يعزى إليها إلا عند نهاية التحليل الذي يفترض «مساواة» معينة في الظواهر. في الواقع، هنا كذلك، يتبين أن فيبر وفي بعمق إلى روح الإبستيمولوجيا النيو كانطية: فالوضع الذي يحيله إلى السببية التاريخية يعتبر عنصر *مماثلة analogon* في الطريقة التجريبية.

نظرية تماما، مبنية على تحليل من الفرضيات المسبقة للخطاب التاريخي، فإن النظرية الفيبيرية للسببية تنتهي إذن إلى تحرير العلوم

الإنسانية من الفرضية التي تثقلها كاهلها غموض الدوغماطيقي بين *الضرورة والسببية*، من دون بنفس القدر افتراض مسبق التأكيد الدوغماطيقي للحرية وللعارضية. في أعين فيبر، تبقى مع ذلك ميتافيزيقيا *حيادية* وبناء عليه ينبغي أن تكون أيضا *منسجمة* مع هذه وتلك من الفرضيات، لمّا ندرك أهميتها الدقيقة بالنسبة إلى العالم.

بداية، إذا كان التأكيد على الضرورة الكونية يبدو أنه يستبعد كل لجوء إلى فكرة الممكن، ففي الواقع بسبب غموض بين اهتمام كل من الميتافيزيقي والمؤرخ. بالفعل، حتى إذا سلمنا بأن، *في ذاتها*، كل الوقائع تتتابع بالضرورة، فهذه الأطروحة لن تسعف المؤرخ، الذي لا يكون هدفه البرهنة على الضرورة الكونية، لكن فقط تفسير صيرورة فردية أو إعداد اطرادات مضبوطة؛ بيد أنه وبالتحديد فهذه المهمة لن تسير بشكل جيد إلا إذا سلمنا، *بالنسبة إلينا* على الأقل، بأن الصيرورة *الحقيقية* ينبغي أن يتم التفكير بها وكأنها صيرورة *ممكنة*، تتعلق *بقرارات* إنسانية نفذت عبر العارضية [المصادفة][1].

---

(1) هذه المشكلة نظر إليها من جهة أخرى كل كبار العقلانيين الدوغماطيقيين. اسبيوزا نفسه، الذي ينكر الصلاحية الميتافيزيقية لمعاني العارضية أو الإمكانية، لا يعترف كذلك بأن لها استخداما مشروعا في النظرية السياسية، بما أن هذه الأخيرة تزعم «تفسير الأشياء بعللها القريبة» وليس بالتعلق بـ «اعتبارات عامة حول تسلسل العلل» (التي) «لا تحمل لنا أية فائدة حينما يتعلق الأمر بتشكيل وتوجيه أفكارنا المتصلة بالأشياء الخاصة»؛ بناء على هذا، بالنسبة إلى اسبينوزا مثلما هو الشأن بالنسبة إلى فيبر، فإن وجهة نظر النظرية السياسية لها هذا الجانب المشترك مع ذلك المتعلق بالفعل الذي يفترضه في هذا *المستوى*، فإن صلاحية معنى الممكن: «فيما يخص استعمال الحياة، فمن الممكن وحتى من الضروري اعتبار (الأشياء) بوصفها ممكنات» (*Traité théologico-politique*, chap. IV). أنظر أيضا في سياق أخلاقي ولاهوتي، البرهنة المماثلة لدى ليبنتز، *Essais de Théodicée*, § 55).

علـــى العكس، إذا ما سلمنا بأن الحتمية التاريخية ليست منسجمة مـــع التمييز النمطي للممكن والضروري، يتوجب كذلك إثبات بأن التأكـــيد على الحرية غير كاف أيضا لتحطيم التصور الفيبيري للسببية: إذن ينبغـــي الـــبرهنة كيف يمكن لفكرة الحرية الإنسانية أن تتصالح مع مقتضيات علم *تفسيري*.

- *الحرية الإنسانية والعقل التاريخي*:

مـــنذ بداية أعماله المنهجية، تبنّى ماكس فيبر موقفا أصيلا ضمن تيار «الفلسفة النقدية للتاريخ»، الذي يترجم بتعريف جديد للعلاقات الموضـــوعة منذ دلتاي بين الفهم والتفسير؛ في حين أنه، تقليديا، كان الإصرار بالأحرى حول ما يفصل «علوم الذهن» عن «علوم الطبيعة»، يشدّد فيبر على التناظرات المنهجية بين نموذجي المعرفة: «من وجهة نظر منطقـــية، تفـــسير ظواهـــر الفهم لها تماما نفس القاعدة التي للظواهر الطبيعية» (*WL*, p. 278; trad., p. 299). من المؤكد، أنه بقي وفيا إلى الفكـــرة الـــتي ورثها دلتايDilthey من فيكو Vico: العلوم الإنسانية تختلف عن علوم الطبيعة من حيث إن دراسة العالم الإنساني، فهي هذه الأعمال الخاصة التي يصادفها العقل؛ وعنده، حتى وإن كانت المشكلة على الدوام مشكلة *فهم* معنى النشاط البشري، فهذا الفهم ينبغي أيضا أن يتـــرافق مـــن أجـــل أن يصبح موضوعيا، *بتفسير* سببـــي للظواهر الاجتماعية.

إن مـــا يميز الأثر النقدي للعقلانية الدوغماطيقية، ليس هو إذن فحسب تمييز *الحتمـــية* (المنهجـــية) و*الضرورة* (الميتافيزيقية)، ولكن بالخصوص رفض، بوصفه غير مقبول [مفهوم] ذاتيا، لكل خطاب زاعم بتخطي مستوى «بالنسبة إليـــنا»؛ بالحـــرص علـــى *الحياد الميتافيزيقي* لمنهجيته، فإن فيبر يحول هذا التقليد إلى اتجاه *وضعاني*.

يـــتوجب إذن البرهنة أنه، مهما تكن الطبائع النوعية للسلوكات الإنسانية، فلا شيء بها يمنع من إمكانية التفسير السببـــي. في حين، أن الـــصعوبة الأولى تكمن هنا في التباسات مفهوم الحرية: بالنسبة إلى ميير Meyer، علـــي ســـبيل المـــثال، تستلزم الحرية الإنسانية عدم توقعية راديكالـــية للفعل البشري الذي يحد على الفور أهمية التحليل السببـــي في الـــتاريخ. في هـــذا، بنفس الكيفية التي برهن بأن السببية كما تفهم جيدا لا تستبعد لا حتمية التاريخ، يجيب فيبر حتى ولو أن تأكيد الحرية الإنـــسانية (الـــذي هو، كقضية ميتافيزيقية، لا يعود إلى الميتودولوجيا التاريخـــية) لـــن يكون منسجما مع البحث عن المعقولية وعن التفسير السببـــي.

إن الفعـــل الحـــر، بالفعـــل، الذي لن يؤثر عليه لا «الضغط الفيزيائي ولا السيكولوجي»، ولا «المشاعر» أو «الاضطرابات» التي يمكنها أن تعكر «صفو الحكم» - إنها الفعل العقلاني؛ أو هذا، بعيدا عن تحدي التوقع، هو على العكس الأكثر معقولية بوضوح: «إذا لم يكن للتاريخ شأن إلا بنشاط "حر" بهذا المعنى، أي عقلي، فإن مهمته ســـتكون بالغـــة الـــسهولة. بالفعل، نستطيع إذن استدلال بطريقة مـــشتركة الهـــدف، "الباعث" و"المبدأ الأساسي" للفاعل ابتداء من الوسائل المستخدمة، وكل اللامعقوليات... ستكون عندئذ مقصية» (*WL*, p. 227; trad., p. 234).

هـــنا يبرز انشغالين. يعيد فيبر التأكيد أولا على الحياد الميتافيزيقي للميتودولوجـــيا التاريخـــية، ضد الفكرة القائلة بأن قناعة فلسفية معينة (مـــضادة للحتمـــية) تشكل الافتراض المسبق لصلاحية المنهج التاريخي (WL, p. 226; trad., p. 233). بأكثر عمق، يريد كذلك البرهنة بأن التاريخ بإمكانه المطالبة بعقلانية «تفسيرية»، دون التخلي لهذا عن نظام

أساسـي لـ «علوم الذهن». من جهة أخرى، بالفعل تلعب الصدفة أيضا دورا هامـا سواء في علوم الطبيعة وفي العلوم الإنسانية: الحتمية على الدوام جزئية، ولا تستند أبدا على الشمولية فلا شيء يمنع إذن بروز اضطراب غير متوقع ضمن نسق «حتمي» (WL, p. 220-221; trad., p. 224-225)؛ لكـن مـن جهـة أخرى، فإن الطابع الدلالي للفعل الإنساني يعطي للعلاقات الموضوعة من طرف العلوم الإنسانية بداهة حيث لا تكون أية علاقة ميكانيكية محتملة. هكذا، كلما كان الفعل عقليا أكثر (أو أقل يكون ميكانيكيا)، كلما كانت علاقته بنتائجه أكثر بداهة؛ فإمكانية فعـل «عقلي» (ومن ثمة إلى حد ما «حر») مفترضة مسبقا من قبل العلـوم الإنـسانية: فـبالقدر الـذي نتمكن معه من مقارنة الفعل اللامعقـول بالفعل المعقول (وليس من خلال «الانتظامات الطبيعية»: (cf. *WL*, p. 227; trad., p. 235 نستطيع ردها معقولة.

إن تحلـيل فيبر لمشكلة السببية في العلوم الاجتماعية يمتد إذن على مـستويين متمايزين منطقيا، سواء إذا اعتبرنا فقط تعاقب الحوادث، أو إذا تساءلنا عن شروط معقولية الأفعال الإنسانية. في مستهل تحليل فيبر، وجدنا الفكرة الكانطية للمنهج، التي تفترض أن مقولة السببية يجب أن تقلص إلى *خطاطة* [رسم] لتعاقب الظواهر حسب قاعدة ما؛ مع إعادة تأهيل الاستدلال السببـي بغية الفهم العقلاني للأفعال الإنسانية، وعلى العكس كان التفكير في السببية انطلاقا من فكرة *الفعل المنتهي* الهادف إلى إنتاج بعض الظواهر. بهذا المعنى، تصير إذن السببية ذات أهمية كبيرة بأكثر مما نكون إزاء قضية وقائع دلالية وليس إلى اطرادات ميكانيكية. هكذا يبتعد فيبر عن التيار المهيمن في «الفلسفة النقدية للتاريخ» ليعتبر أن صـلاحية التفسير السببـي تفرض نفسها علينا أيضا بأكثر وضوح ضـمن تأويل الوقائع الإنسانية وكذلك في قضايا علوم الطبيعة، بما أن

التفسير الفهمي للأفعال الإنسانية يشمل كل حذف سببـــي ينطلق من *معنى مقصود إلى سلوك فعلي.*

يمكننا إذن القول، مع س. كاستورياديس[*] C. Castoriadis، بأن للسببية في العلوم الإنسانية أهمية أعظم بكثير منها في علوم الطبيعة:

«مـــن المـــؤكد، كتب يقول هذا الأخير، بأننا لا نستطيع التفكير في التفكير من دون مقولة السببية، وحتى لو، خلافا لما أكده الفلاسفة المثاليون، فإن التاريخ يشكل بامتياز المجال الذي يكون فيه للسببية معنـــى، لأنـــه يأخذ في البداية شكل التعليل وأن بمقدورنا أن نفهم التـــتابع الـــسببي، وهو الأمر الذي لا نقدر عليه في حالة الظواهر الطبيعـــية (...) سواء كان ذلك تحت صيغة التعليل، أو تحت صيغة النتـــيجة التي تحصل لأنه نكون قد وضعنا قصديا الشروط، أو من الأثـــر المحتوم ولو كان غير إرادي لهذا الفعل أو ذاك، نحن نفكر ونفعل باستمرار حياتنا وفقا لنمط السببية»[1].

في العلـــوم الإنـــسانية، يهدف التفسير السببـــي فعلا إلى البداهة عندما يرتكز التحليل على أفعال عقلانية أو مفهومة مباشرة؛ ومع هذا، فإنه يجد ثانية طابعا غير مباشر وتجريبـــي تماما في الحالات الأكثر عددا

(*) كاستورياديس (كورنيليس) Castoriadis (Cornélius) (1922–1997)، فيلسوف واقتـــصادي ومحلل نفساني فرنسي من أصل يوناني، أسس مع كلود لوفور Claude Lefort مجموعة "اشتركية أو بربرية" *Socialisme ou Barbarie* كـــان منخـــرطا في الشيوعية الأممية (التروتسكية) وتركها للمجموعة التي أســـسها ثـــم أصـــبح عضوا بالمدرسة الفرويدية بباريس التي أسسها لاكان Lacan. وأهم ما طرحه من أفكار خاصة بالثورة والتغير الاجتماعي، الخيال الاجتماعـــي الـــذي ينبثق عبره التغير (مؤسسات، أعراف وتقاليد، سلوكات، معـــتقدات، قوانـــين، إلـــخ) مـــن كتبه: المؤسسة الخيالية للمجتمع (1975)، المجتمع البيروقراطي (1973)، تجربة الحركة العمالية (1974)، أمام الحرب (1981)، مجتمع إلى الانحراف (1974–1997). (المترجم)

(1) C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 59.

أيـــن تكون المشكلة إعادة تشكيل فكريا وزن التبريرات اللاعقلانية أو الغامضة أو بتقييم الجزء الدقيق للفعل العقلاني في المجرى الحقيقي.

إن الأهمية الممنوحة إلى الفعل القصدي لا تنقص شيئا من تماسك ابستيمولوجيا فيبر، لأن هذا الأخير يُخضع ميتافيزيقا الحرية إلى اختزال مماثل لذلك الذي أخضع إليه دوغماطيقية الضرورة. فالفعل الحر، يقول فيبر، هو بالأساس الفعل المعقول الموجه بقيمة أو المتكيف مع هدف ما؛ في حين، وانطلاقا من التعريف فإن هذه تفترض دائما على اختلافا بين الغايات والوسائل، وتراتبية بين أنماط شتى من الوسائل: فهي لا معنى لا معنى لها إلا في صلتها بتعدد من الصيرورات الممكنة؛ عموما، فإن إعادة التـــشكيل الافتراضـــية لما يمكن أن يكون عليه سلوك عقلاني للفاعلين يقترح بالأحرى، بمقارنة، الفاعلية السببية للقرارات «اللامعقولة» ومن ثمة نسبيا غير متوقعة[1].

نـــصادف مرة أخرى إذن قلب المصادرات المعتادة للعقلانية التي سجلناها فيما مضى: مثلما أن التحليل السببـــي هو من يتيح إحالة بُعد اللاتحديـــد إلى الماضـــي، الذي نمنحه عموما إلى المستقبل، إنه الظاهرة

---

(1) حينما يطابق فيبر بين الفعل «الحر» والفعل «العقلي»، فإنه يفترض مفهوما كلاســيكيا عن الحرية أو بالأحرى عن الاستقلالية: فالحر هو من يتصرف بوعـــي مـــن خـــلال تمـــثلات. بـــيد أنـــه بالخصوص في تحاليله لمشكلة الـــ «كاريـــزما» (أنظر أسفله 3 الفصل الأول)، يقترح فيبر أيضا بأن هذا المفهـــوم إشـــكالي من زاوية جدلية العقل وأن الحرية تفترض كذلك وجود إبداعـــية والتي هي في صميمها لا معقولة. وهكذا فقد تأتى، وراء التعارض بـــين الـــضرورة الميكانيكية والحرية، إلى ترك مكان لتمثلات «لا معقولة» قريبة من تلك التي وضعها مبير؛ فلا يوجد هنا مع ذلك تناقض، لأن انتقاداته تستند أساسا إلى النظام الأساسي لمقولات منهجية أو سوسيولوجية، ولا شيء يمـــنع، مـــثلما سـنرى، تـــصور استخدام خصب ومشروع لفكرة الإبداعية اللامعقولة.

للفعل العقلاني الذي يسمح بفهم ثقل التبريرات «اللامعقولة» والأخطاء الاستراتيجية. بيد، أنه وراء نقد الدوغماطيقية العقلانية، ترتبط نظرية السببية أيضا بمظاهر التفكير لدى فيبر: إنها تستدعي منهج الأنماط المثالية (التي تتيح *مقارنة* الفعل الواقعي بالفعل العقلي)، وفوق ذلك، تقتضي إعداد تصنيف لأشكال النشاط حسب كثرة أو قلة «عقلانيتها».

2 – الأنماط المثالية

من المحتمل أن يُشكّل تعريف مقولة *النمط المثالي*[1] المساهمة الأهم لـ فيبر في إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية. بالنسبة إلى فيبر نفسه فإن هذه المساهمة تكمن أساسا في *توضيح* منهج كان معمولا به في العلوم الإنسانية، أكثر من كونها اختراعا لإجراء بحث جديد. إن المشكلة المركزية، مثلما هي في تحليل السببية، هي البرهنة على إمكانية علم اجتماعي موضوعي، مع طرد وَهْم علم اجتماعي استنباطي يذهب من المفهوم إلى الواقع. بهذا المعنى، فإن أغلب كبار السوسيولوجيون، حسب فيبر، استخدموا منهجا يتشابه مع طريقة الأنماط المثالية، حتى وإن كانت الاتجاهات الدوغماطيقية قد قادتهم غالبا إلى تشييء بناءاتهم الخاصة؛ فعلى سبيل المثال، المفاهيم الماركسية (الرأسمالية، الإقطاع)، هي أدوات استكشافية خصبة، من طبيعة مثالية نمطية، تصبح عقبات أمام فهم الظواهر

(1) حول المظاهر المختلفة لتصور فيبر، أنظر الإيضاح البيّن لـ ريمون آرون Raymond Aron، في:
Les Etapes de la pensée sociologique, Gallimard, coll. Biblio. Des sciences humaines, 1967, p. 519-522.

الاجتماعية لما ننسى دلالتها المنهجية لنجعل منها كيانات مخفية خلف الواقع[1].

إن النمط المثالي هو بناء فكري، «يوتوبيا» utopie نحصل عليها بالتركيز *بواسطة الفكر* على عناصر محددة للواقع[2] لكننا لا نصادفا مطلقا ما يساويها امبريقيا[3]. فبتصورها هكذا، تسمح لنا طريقة الأنماط المثالية بتكوين مفاهيم فردية حيث تكون علة وجودها السماح بـ «دراسة الفردانيات التاريخية»[4].

إن بناء الأنماط المثالية هو إذن المهمة الرئيسية للسوسيولوجيا وهي لا تختزل في مجرد بحث استنباطي لكل ما يمكن أن يقرب مجموعات تاريخية متعددة. لتكن، على سبيل المثال، الرأسمالية: المشكلة ليست في إعداد بواسطة الاستقراء ما هو مشترك بين الرأسماليات الإنكليزية، الألمانية، إلخ. وإنما *باختيار* في التاريخ، بخضوعنا إلى قواعد التماسك

(1) .«إن أي واحد طبّق مرة واحدة المفاهيم الماركسية يعرف الأهمية *الاستكشافية* الفائقة، وحتى الفريدة لهذه الأنماط المثالية عندما نستخدمها فقط لكي *نقارنها* بالواقع، وإنما كذلك خطرها حالما نقدمها وكأنها "قوى فاعلة" حقيقية (وهو ما يفيد في الحقيقة: "ميتافيزيقية") أو أيضا وكأنها اتجاهات، إلخ» (*WL*, p. 205, trad., p. 200).

(2) *WL*, *op. cit*., p. 190, trad., p. 180.

(3) «نحصل على نمط مثالي بالتركيز من جانب واحد على واحدة أو عدة وجهات نظر بتسلسل كثرة من الظواهر المعطاة على انفراد، المتفشية أو المتوارية، التي نعثر عليها تارة بعدد كبير، تارة بعدد صغير وفي أماكن لا توجد أبدا، فأن نرتب حسب وجهات النظر السابقة المختارة من جانب واحد، لتشكيل لوحة للفكر المتجانس. إننا لا نجد في أي مكان إمبريقي لوحة مماثلة في صفائها التصوري: فهذه يوطوبيا. ستكون مهمة العمل التاريخي تعيين في كل حالة خاصة ما مدى اقتراب أو ابتعاد الواقع من النمط المثالي (...) *ibid*., p. 181, trad., p. 191.

(4) *Ibid*., p. 201, trad., p. 195.

المنطقـــي، خصائص شمولية دلالية التي *سنقارنها* مع الواقع، بغرض رؤية إلى أي حـــد تتـــشابه الظواهر الملاحظة في مجتمع معطى أو لا مع نمط خالص كما هو مكوّن. فالنمط المثالي ليس هو إذن لا نمط جنيس ولا هـــو نمـــط «وســـيلة» أو إحصائي ما دام أنه يصلح للتفكير في *العيني* التاريخي (وليس في إبراز الاطرادّات) وبأن *الدلالة* التي يسمح بإرجاعها إلى الوقائع الاجتماعية غير منفصلة عن «الارتباط بالقيم»:

> **«كلمـــا كنا بإزاء مسألة تصنيف الصيرورة التي تتجلى في الواقع تحت صورة مكثفة، صرنا أكثر على اتصال بمسألة المفاهيم شاملة. علـــى العكـــس، كلما أعطينا أكثر شكلا ثقافيا للعناصر التي تشكل أساس الدلالة الثقافية النوعية للعلاقات التاريخية المعقدة، أخذ أكثر فأكثـــر مفهوم أو نسق المفاهيم طابع النمط - المثالي. في الواقع، إن الهـــدف مـــن بناء مفاهيم أنماط - مثالية يتضمن في كل مكان وفي كل زمان الوعي الصارم ليس بما هو عام، وإنما على العكس بالطبيعة الخاصة للظواهر الثقافية» (*WL*, p. 203, trad., p.198).**

تحتل مقولة النط المثالي مكانة معتبرة في ميتودولوجيا ماكس فيبر؛ إنها تفترض مسبقا انفصال المفهوم عن الواقع (ومن ثمة النقد عن الوهم النظـــري)، إنهـــا لا تنفصل عن التفكير حول دور «الارتباط بالقيم» وحـــول حدود المنظورية، إنها تحدد العلاقات المركبة بين سوسيولوجيا فيـــبر والنظـــريات السابقة أو المعاصرة، إنها تتيح إيضاح العلاقات بين السوسيولوجيا والتاريخ.

- *ميتودولوجيا ضد ديالكتيكية:*

إن طـــريقة الأنمـــاط المثالية هي قبل كل شيء ضد - هيغيلية بما تـــضعه إلى جانب نشاط العالم (وليس في انتشار محايث *للفعلية*) دلالة الموضوع المراد معرفته. ومن هذا المنظور، فهي كذلك *ضد ديالكتيكية*. يتأســـس الديالكتـــيك الهيغيلي في الواقع على الفكرة القائلة بأن الفكر

يجـــب أن يجـــد في ذاتـــه مجددا عقلانية العمل في الواقع وذلك بجلب «تناقـــضات» الواقـــع إلى لحظـــات تطور شمولية ما؛ في حين، بما أنها تفتـــرض بأن *دلالة* الظواهر الاجتماعية مبنية من قبل العالِم انطلاقا من وجهـــة نظـــر خاصـــة (أو بواسطة مركب مؤقت لمجموعة *محددة* من وجهـــات النظر)، فإن المنهج الفيبيري لا يمكنه بطبيعة الحال إلا رفض الزعم بإدماج «تناقضات» الواقع ضمن النمط المثالي.

إن هدف العالم يتمثل في بناء مفاهيم غير متناقضة (ومن ثمة، غير *جدلية*) والتي لا تعبر إلا عن وجهة نظر *جزئية*. بما أن لا محدودية العالم المحـــسوس تـــسمح ببناء لا محدودية من الأنماط المثالية؛ وهكذا فالنمط المثالي هو نتيجة للاختيار، وهو يترك خارجه «تناقضات» الواقع، حيث لا تنتمي الدراسة إلى السوسيولوجيا، ولكن إلى التاريخ.

باعتـــبارها ضـــد - ديالكتيكية، فإن مقولة النمط المثالي تتيح لنا أيضا فهم كيف يمكن لمعقولية اللاعقلاني أن تصبح معقولة [متصورة]، من دون أن يجر ذلك إلى الفكرة التي تعتبر أن اللاعقلاني هو مجرد تجلي ظاهري للعقل. من المؤكد، أن فيبر، مثل هيغل وخلفائه، يأبى أن يجعل معقولـــية العـــالم التاريخـــي تابعـــة لفرضية تفوق الأسباب العقلية في السلوكات الإنسانية؛ إن منهج الأنماط المثالية يقود من جهة أخرى إلى توضـــيح أهمية اللاعقلانيات من كل نوع (مشاعر، أخطاء، إلخ)، من أجـــل فهـــم النشاط الواقعي، وذلك باعتبار هذا الأخير «مثل انحراف قياسا إلى السير الذي كان يفترض انتظاره في فرضية سلوك عقلي».

إن الكيفية التي طرح بها فيبر مشكلة معقولية اللاعقلاني تتعارض مـــع ذلك جذريا مع الأثر الهيغيلي. فالإشكالية الهيغيلية تفترض بالفعل مفهـــوما جوهريا «للعقل» (التاريخ ليس فقط قابلا للتفسير، إنه يحقق *غايـــات* عقلية) وتستوجب قطيعة مع وجهة نظر الوعي النهائي. لذا،

بالنسبة إلى هيغل، فإن إسناد العقل للامعقولية البارزة للسلوكات البشرية، ليست فحسب تقييم الأهمية السببية للأفعال الإنسانية «اللامعقولة» ضمن مسار التاريخ: هي البرهنة على أنه وراء الأهداف المرسومة من طرف الفاعلين، لا معقولية أفعالهم ما هي إلا *الوسيلة* التي يستخدمها العقل لبلوغ غاياته. أما بالنسبة إلى فيبر، فعلى العكس، تحدد العقلانية قبل كل شيء نوعا معينا من *الفعل الفردي*، المكيف مع الأهداف أو القيم التي تسعى إلى تحقيقها: تبدو إذن عنده الأفعال اللامعقولة وكأنها عجز للعقلانية وليس كعلامة لعقلانية أعمق. بهذا، فإن تحليل فيبر، الذي يضع في المقدمة إعادة بناء استراتيجيات الأفراد، يعدل عن تجاوز وجهة نظر الوعي النهائي: وهو ما ينبغي، بالنسبة إلى هيغل، تخطّيه (إن ميزة العقلانية «الشكلية» - بمعنى الفعل الواعي - في تحليل الوقائع البشرية) تصبح إذن عند فيبر أفق البحث العلمي الذي لا يمكن تجاوزه.

- الاستعمال الجيد للنظريات الدوغماطيقية:

مثلما أن نظرية السببية لا تدّعي فعل شيء أكثر من أنها تستخلص الافتراضات المسبقة المستلزمة ضرورة بواسطة نشاط المؤرخين، فإن تصور فيبر للأنماط المثالية ليس له من موضوع سوى توضيح طريقة سبق استعمالها فعليا في العلوم الإنسانية. إن وظيفته إذن، من ناحية سلبية، البرهنة أن بعض النظريات المعارضة بوضوح سوسيولوجيا فيبر، هي في الواقع منسجمة مع هذا التصور عندما نردها إلى أنماط مثالية، ضد دوغماطيقية أصحابها.

وهكذا نفهم بشكل أفضل، بدايةً، ما هي العلاقة المعقدة التي يقيمها فيبر مع ماركس. إن سوسيولوجيته لا تتعارض مع نظيرتها عند ماركس بوصفها نظرية «ستاتيكية» إلى نظرية «ديناميكية» ما دام أنه

يقبل تماما إمكانية بناء أنماط - مثالية للتطور). فببساطة، وخلافا لـ ماركس، لا يطلب فيبر من مخططاته الديناميكية البرهنة على «الضرورة التاريخية» لبعض التطورات (على سبيل المثال، الانتقال من المجتمع الوسيطي إلى الرأسمالية)، إنما فقط بتمديد معرفتنا للمجتمعات الواقعية، وبما هي غير قابلة للاستنباط، من خلال المقارنة بين التطور «الحقيقي» والتطور «النمطي».

لنتخيل على سبيل المثال، أننا نكون نمطا مثاليا للتطور والتراكم في مجتمع «منظم *بصرامة* حسب مبدأ الحِرَفية [المهارة]». إن الاهتمام في فهمنا لصيرورة المجتمعات الوسيطية سيكون كالآتي: لمعرفة ما إذا كان المسار الإمبريقي للتطور هو فعلا نفسه ذلك الذي قمنا ببنائه، ينبغي مقارنته بمساعدة هذا البناء المنظور إليه على أنه أداة استكشافية، وذلك بإجراء مقارنة بين النمط - المثالي والوقائع. إذا كان النمط - المثالي قد تشكل بـ «دقة» وبأن المسار الواقعي للأشياء لا يتطابق مع المسار النمطي - المثالي، فإننا نقدم الدليل على أن المجتمع الوسيطي *لم يكن* «حِرَفيًا» *بصرامة* في بعض العلاقات (*WL*, p. 203, trad., p. 198). إذن بحق ما سجله ناقد ماركسي لـ فيبر، حيث إن التناظرات بين التصور الفيبري للرأسمالية وبعض التحليلات الماركسية، تحيل التعارض بين فيبر وماركس إلى صراع حول معنى الضرورة التاريخية: لدى فيبر لا يمكن للمجتمع الرأسمالي الحديث (...) أن يبدو وكأنه الثمرة الضرورية للصيرورة التاريخية المعروفة والمحددة بعناية، إنها تظل بالنسبة للباحث النتيجة الأكثر عارضية لصيرورة متعددة» في أنه على العكس «يمثل التفسير الماركسي (...) الرأسمالية بوصفها الثمرة الضرورية لتحلل البنية الإقطاعية»[1]. الاختلاف بين فيبر

(1) Jean-Marie Vicent, *op. cit.*, p. 166.

وماركس لا يتوقف إذن بقدر كبير على *مضمون* التحليل السوسيولوجي للـــرأسمالية أو للعـــالم الإقطاعي بقدر ما هو حول قانون المفاهيم العلمية، وفوق ذلك، على أهمية «الديالكتيك» التاريخي.

إن الغموض بين *التفسير العلمي وأحكام القيمة* يشكل أيضا، في نظـــر فيـــبر، عقـــبة عاديـــة في وجه فهم الأهمية الدقيقة للعلوم الاجتماعية. بيد، أن هذا الغموض في حد ذاته مرتبط باستعمال غير شرعي لمفاهيم من طبيعة «مثالية – نمطية»: وإذا كان النمط المثالي يحتفظ بالفجوة بين المعرفة والوجود، إذا، كان كأداة للمعرفة، فإنه وسيلة البحث الإمبريقي لما هو كائن، وهو ليس *معيارا*، ولن يسمح بـــ*الحكم* علـــى ما هو كائن. هذا هو، على سبيل المثال، «التباس المـــشكلات» الذي يعيبه ماكس فيبر في نقده للتيارات الراديكالية لليبرالية:

«إن النظرية الاقتصادية الخالصة في معناها "الفرداني"، كما كتب، هـــي سياسيا وأخلاقيا "حيادية"، والتي كانت وسيلة منهجية لاومة وســـتظل مـــن دون كـــذلك، قـــد تم تصورها من طرف المدرسة الـــراديكالية لليبـــرالية وكأنهـــا الانعكاس الكلي للواقع "الطبيعي"، بمعنـــى الواقع غير المستلب بفعل الحماقة الإنسانية، ولهذا السبب وبمـــا أن لها طابع "واجب – وجود"؛ بعبارة أخرى فإننا نسبنا إليه صـــلاحية مثالـــي فـــي دائـــرة القيم بدلا (أن ننظر) نمطا – مثاليا يـــستخدم أثـــناء بحث امبريقي يرتكز على "الوجود". وفي أعقاب التطور في السياسة الاقتصادية والاجتماعية، حصل تغيّر في تقدير الدولـــة، فـــإن رد الفعل الذي تبع ذلك في دائرة التقويمات اصطدم أيـــضا وبـــسرعة فـــي تلـــك الخاصة بالوجود وتم رفض النظرية الاقتـــصادية المحـــضة ليس فقط بمعنى المثالي – صلاحية ما كان لـــتكون لهـــا مشروعة أبدا – بل كذلك لذلك الإجراء المنهجي في دراسة الواقع» (WL, p. 522-523, trad., p. 471-472).

إن الغمـــوض المذكور هنا يتقارب مع ما أخطأت فيه الماركسية بمعـــنى، أنهـــا مثلها، الليبرالية الراديكالية تأقنم بناء فكريا (افتراضيا) في مطلـــق مستقل عن النشاط الفكري الذي يكون، فعليا، أنتجها. هذا الغمـــوض مـــن الأهمية بمكان، بالنسبة إلى ماكس فيبر، فإن للاقتصاد الكلاســـيكي قـــيمة نموذجية لميتودولوجيا الأنماط المثالية: إنها تتيح في الـــوقت ذاته ببناء «الجدول المثالي» للاقتصاد الرأسمالي[1] وتقييم المسافة الـــتي تفصل شكلا من النشاط «العقلي» (السلوك الاقتصادي المناسب لماهيـــته) عن كثرة «اللامعقوليات» التي «تربك» الحياة الاقتصادية[2]؛ إن لهـــا إذن مكانة مركزية في آن واحد في تفسير الرأسمالية وفي تكوين نمـــوذج النـــشاط العقلـــي في الغائية. الشيء الذي يمنع تكوين نموذج "معـــياري" *مطلـــق*، إنها أولا نسبية العقلانية الاقتصادية، التي تفترض *الاختـــيار* (في جـــزء مـــنه اعتباطي) لنوع معين من الغايات (الفاعلية الاقتصادية) في حين أن لا شيء يمنع في البداية أن تكون غايات أخرى معطـــاة في المجـــتمع (أو في نـــية الحاكمين)[3]. علاوة على ذلك، فإن الـــبحث عن عقلانية اقتصادية نفسها لا يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار

---

(1) (النظـــرية المجـــردة في الاقتصاد) تقدم لنا، فعلا، لوحة مثالية (Idealbild) للحـــوادث التـــي جرت في سوق الثروات، في حالة مجتمع منظم وفق مبدأ التـــبادل، التـــنافس الحر ونشاط عقلي دقيق... (فإن مفهوم النمط – المثالي هـــذا) هـــو إذن فكرة التنظيم الحديث، المعطى تاريخيا، للمجتمع في اقتصاد للتبادل (WL. p. 190-191; trad., p. 179-180).

(2) Cf. *Economie et société*, *op. cit.*, p. 2, trad., p. 6.

(3) لقـــد سبق وأن أكد فيبر على نسبية العقلانية الاقتصادية في درسه الافتتاحي المـــشهور بـــ فريبورغ (ماي 1895)، حيث يبين لماذا، حسبه طبعا، يجب علـــى أهـــداف الفاعلـــية الاقتصادية (مثل، من جهة أخرى، تلك الأخلاقية، للعدالة الاجتماعية أن تخضع إلى أوامر سياسة وطنية بالقوة. هذا الخيار في حد ذاته، واضح، أنه سياسي وليس علمي؛ ولا شيء يحظر إذن استبداله بآخر.

البواعث المتعددة «اللامعقولة» (من وجهة نظر اقتصادية) التي تحدد سلوكات الفاعلين الاقتصاديين: بنفس الطريقة التي يجب على الفاعل الفردي أن يتكيف فيها مع السياق «اللامعقول» (مثلا، اضطراب في البورصة) فعلى السياسي أن يتوصل إلى تشكيل مع هذه الارتباكات (والتي، من وجهة نظر أخرى، يمكنها أيضا أن تبدو وكأنها مرتبطة باعتبارات «عقلانية» أخرى لكن ليست اقتصادية)[1].

في تعليقنا بحرية على فيبر، يمكننا القول بأن ما يعارض به الدوغماطيقية الليبرالية، هو الفكرة القائلة بأن *مسألة* الغايات التي توجه الفعل في مجتمع معطى هي على الدوام *مفتوحة*، لأنها تتعلق *بالقرار*، وفي هذه الحالة فإن الليبرالية الاقتصادية ما هي بالنسبة إلى السياسي إلا *تقنية*، والتي تأخذ مكانا لها ضمن تراتبية متغيرة وليست معطاة سلفا من أهداف سياسية، وحيث إن الفاعلية مشروطة من خلال قدرة السياسات على توجيه نشاط الفاعلين في اتجاه قبول أوامر «العقلانية» الاقتصادية. بيد، أن الطابع المفتوح للنقاش حول الغايات هو على الدوام، في التحليل الخير، ما ينكر الليبرالية الدوغماطيقية، كما يبينه، في سياق حديث، مثال نقد حاييك(*) Hayek لمفهوم العدالة الاجتماعية[2]؛ حتى

---

(1) Cf. dans ce sens, Jean-Jacques Rosa, La métamorphose du débat politique, in *Le Débat*, n° 33, janvier 1985, p. 49-59.

(*) حاييك (فريدريش) Hayek (Friedrich) (1899–1992) فيلسوف واقتصادي نمساوي (ينتمي إلى المدرسة النمساوية في الاقتصاد) كان مناهضا للاشتراكية ولنزعة تدخل الدولة وأحد المدافعين عن الليبرالية المعاصرة، نال جائزة نوبل للاقتصاد سنة 1974، من أهم كتبه، الأجور والإنتاج (1931)، الطريق إلى العبودية (1944)، النزعة العلمية والعلوم الاجتماعية (1953)، القانون، التشريع والعدالة – ثلاثة أجزاء – (1973–1979). (المترجم)

(2) F. A. Hayek, *Droit, législation, liberté*, 2: *Le mirage de la justice sociale* (1976), trad., Paris, PUF, 1981, *NB*: p. 75-120.

يـــستنتج من غياب معيار متغير لتوزيع متساوي للعائدات لا مشروعية كـــل سياســـة في إعادة التوزيع، ينبغي بالفعل افتراض بأن الاختلاف الفعلي حول غايات الفعل السياسي لا يمكن أن يتم تجاوزه إلا بالتخلي عن الفعل الإرادي[1]. عكس ذلك، فإن «نـــزعة الحسم واتخاذ القرار» décisionnisme لـــدى فيبر، (حتى وإن، مثلما بين ذلك ك. أ. آبل[*] K. O. Apel وي. هابـــرماس[*] J. Habermas، فإنه يمثل مظاهر مضادة

---

(1) مـــن الواضح بأن السياسات الاقتصادية الليبرالية المتطرفة المعاصرة تأخذ، هي كذلك، النمط المثالي للاقتصاد الليبرالي بوصفه معيارا. والواقع، كما هو الأمـــر لـــدى حاييكHayek، إذا ما سلمنا بأن القوانين الاقتصادية هي نتيجة لعملـــية تاريخـــية ولـــيس لقوانين طبيعية، فذلك لا يستبعد الجانب الأساسي والمـــتعلق بالالتـــباس بين واجب الوجود والوجود (فالتطور التاريخي، كما يتصوره حاييك، يظهر من جهة أخرى مثل شبه طبيعي، لأنه في الآن نفسه موضـــوعي ومعـــياري، وأنه لا يرجع في شيء إلى المداولة الواعية). فمن دون شـــك ضـــمن هـــذا الـــتداخل حيث ينبغي البحث عن أسباب التناقض المركـــزي للسياسات الليبرالية المتطرفة؛ هذه الأخيرة تجمع بالفعل ليبرالية معاديـــة لكـــل تنظـــيم للدولة مع نزعة إرادية [تطوعية] جذرية، التي تؤدي بالـــضرورة اللجوء إلى الضغط في التخطيط لترغم المجتمع على الخضوع إلى القوانين الاقتصادية.

(*) آبل (كارل أوتو) Appel (Karl Otto)، (1922–...) فيلسوف ألماني تعاون كثيـــرا مـــع هابـــرماس في تقديم جملة من الآراء التي دفعت قدما الفلسفة المعاصـــرة ومنها أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية كما ساهم معه في التعريف بالبراغماتية الأميركية وتقديمها إلى الأوربيين اهتم في بداية حياته الفكـــرية باللغـــة ثم اتجه إلى المسائل المنهجية (التفسير والفهم) كما عالجها دلـــتاي وفيبـــر في بداية القرن العشرين ثم تحول إلى أخلاق المناقشة وهي الفكـــرة التي أولته مكانة مرموقة في نهاية القرن العشرين وميزت حضوره عالميا. من آثاره الفكرية: فكرة اللغة في التراث الإنساني من دانتي إلى فيكو (1963)، أخلاق المناقشة، المناقشة والمسؤولية (1994). (المترجم)

(*) هابرماس (يورغن) Habermas (Jürgen) (1929–...) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني يعد من أبرز فلاسفة العالم الأحياء إن لم يكن أهمهم ينتمي إلى الجيل الثانـــي مـــن مدرسة فرانكفورت وصاحب فلسفة الفعل التواصلي، دافع عن

للديمقراطية) موضوعها منذ البداية هو الإبقاء على إمكانية الاختيار بين درجات شتى من العقلانية مفتوحة، أو بين أنماط متعددة من الأهداف.

إن تقـديس نمـوذج العقلانية الاقتصادية هو نفسه حالة خاصة من التـباس أعـم بـين «النمط – المثالي» و«التقدير التقييمي»، وهو التباس بالأحرى صعب تجنبه مثل الإجراء الذي يرد الامبريقي إلى قيم يقترح تلقائيا الانـتقال إلى اتجاه تقييمي. عندما يعارض فيبر هذه المحاولة «بواجب أولي للمراقبة العلمية الذاتية»، فإنه لا يكتفي بإيعاز أخلاقي؛ إنه يدعو بالأحرى إلى جهد من *التفكير* الذي، في تذكيره بالأهداف الخاصة بالعلم، ينتهي إلى وضع تمييز بين نمطين من العلاقات مستوحى من اهتمامين مختلفين: «العلاقة التي *تقارن* الواقع بالأنماط – المثالية بالمعنى المنطقي *والتقدير* المُقوِّم لهذا الواقع على أساس المثل» (*W.L.*, p. 200; trad., p. 193).

– السوسيولوجيا والتاريخ:

سـواء تعلـق الأمر باجتناب تحويل الأنماط المثالية إلى «مقولات ميتافيزيقية» أو الالتباس بين الوجود وواجب الوجود، فإن ميتودولوجيا فيـبر تستند على الدوام إلى فلسفة التفكير حيث إن هدفها هو توضيح المعنى الذاتي وحدود الفكر العلمي. هذا الفكر النظري هو أيضا، مثلما هـو لدى كانط نفسه[1]، فلسفة الانفصال، التي تعرف في كل مكان

دور للفلـسفة فـي مجـال العلوم الاجتماعية كما دافع عن الحداثة وخطابها التنويـري. مـن أهـم مؤلفاته نذكر: النظرية والممارسة(1963) الخطاب الفلـسفي للحداثـة (1980)، المصلحة والمعرفة، الفكر الميتافيزيقي، نظرية الفعل التواصلي، الحق والديمقراطية (1992). (المترجم)

(1) تـؤكد الفلـسفة الكانطـية في كل مكان على الانفصال والفجوة: فجوة بين المعقـول والمحسوس، بين الإله والإنسان، بين الإنسان والطبيعة، وفي الإنسان فجـوة بين جميع الملكات (Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science de Fichte*, Paris, Belles-Lettres, 1930, rééd. Hildescheim-Zürich, New York, 1982, t. I, p. 19).

فجـــوات غير قابلة للاختزال: بين المفهوم والواقع، بين الوجود وواجب – الوجود، بين الدلالة والسببية، إلخ. فهذا التوجيه هو ما يفسر العلاقات الـــتي تقيمها، عند ماكس فيبر، السوسيولوجيا والتاريخ. إذا كان فيبر يُسلّم بإمكانية بناء «أنماط مثالية للتطور»، والواقع أن ما يبقى فحسب أن التاريخ هو ما له علاقة تعاقبات فردية التي تقود حقيقة من مجتمع إلى آخـــر، مـــن دون أن تـــتمكن السوسيولوجيا من ربطها بـــ «قواعد للـــتاريخ» مـــزعومة. إن كتابا مثل الاقتصاد والمجتمع لا يقدم تفسيرا للـــتاريخ الكوني باعتباره سيرورة وحيدة، حتى وإن كان هدفه توضيح المقولات المفترضة من قبل العلم التاريخي.

لهذا فذلك لا يفيد بعدم وجود علاقات متبادلة بين السوسيولوجيا والـــتاريخ. فتحليلات دور السببية في العلوم الإنسانية يهدف بدقة إلى الـــبرهنة كـــيف أن اللجـــوء إلى التفـــسير السببـــي له، بالنسبة إلى الـــسوسيولوجيا، قـــيمة الـــتحقق؛ مقارنة التطور «النمطي – المثالي» للـــتاريخ ومعـــناه الحقيقـــي يتيح وضع القيمة الموضوعية للتحليلات الاجتماعـــية مـــرورا بفهم المعنى المقصود من قبل الفاعلين على تفسير الاطرادات الاجتماعية: ينبغي أن يكون الفهم خاضعا للتحقق بواسطة التفـــسير لأن، تحلـــيلات الفهـــم، في حـــد ذاتهـــا، ليس لها إلا قيمة افتراضية[1].

لهـــذا لم يـــتم تجـــاوز الفجوة بين السوسيولوجيا والتاريخ: ففي سوســـيولوجيا الدين، يتيح تحليل دور الأخلاق البروتستانتية في نشأة الـــرأسمالية الـــتحقق من التجانس، على مستوى الدلالات، بين بعض

---

(1) أنظر حول هذه المسائل: Raymond Aron, *La philosophie critique*..., *op. cit.*, p. 240-242.

عناصـــر المـــذهب الكالفـــيني والاتجاه المستحدث إزاء العالم الطبيعي والإنـــساني، لكـــنها لا تدعو أبدا إلى تقديم تشكيل الرأسمالية وكأنها سيرورة *مستنبطة* من تطور الاعتقادات الدينية. خلافا لذلك، فبالبرهنة علـــى طابعهـــا المحاكـــي (البعيد عن البروتستانتية الأصلية) لبيوريتانية الـــرأسمالية، يـــساهم تحليل ماكس فيبر في تحطيم الوهم الاسترجاعي للحتمية.

مـــع هذا التمييز الصارم بين السوسيولوجيا والتاريخ، يخلص فيبر إلى تمييـــز اســـتعمالين ممكنين للوقائع «العارضية». بغية تحليل ممارسة المؤرخين وإبعاد التصورات التي تهدم المشروعية، لا يكفي فقط، بالفعل، بتوضـــيح أن التفـــسير السببـــي ينسجم مع إمكانية لتعدد صيرورات تاريخية؛ يجب أيضا قطع الصلة مع الحكم المسبق الذي يرى أن الاهتمام بـــواقعة فـــردية يتداخل مع أهميتها التاريخية، أي مع فاعليتها السببية. وكما يلاحظ ماكس فيبر، فإن الممارسة الأكثر ألفة للمؤرخين تناقض تمامـــا هذا الالتباس: وقائع مجردة من كل أهمية تاريخية، بما أنه من دون آثار واضحة، يمكنها أن تكون مع ذلك ذات فائدة علمية كبيرة كونها عناصر دلالية لجدول مرحلة، أو بوصفها خطوط مميزة لنمط مؤسسة أو نشاط. يمكن إذن للحدث العارضي أن يتدخل بكيفيتين اثنتين في الخطاب التاريخي: يمكنه أن يكون سبب ماهية *ratio essendi* ضمن تسلسل سببـــي ولكن أيضا مجرد سبب معرفة *ratio cognoscendi* في إدراك شمولية مبنية فكريا (مفهوم عام أو نمط مثالي)[1].

فمـــن استعمال إلى آخر، يتغير الوضع *المنطقي* للعارضي بشكل عميق. فإذا أخذ كأنه سبب *ماهية* *ratio essendi*، فإن فاعليته الخاصة

(1) راجع بخصوص هذه القضية: *WL*, *op. cit.*, p. 233- 240, trad., p. 243-253.

تعــارض مــسبقا كل محاولة لشمولية التاريخ، لأن التحليل السببـــي يفتـــرض مسبقا أن غياب حادثة أو فرد مهم في سياق معطى يمكنه أن يغير مجرى التاريخ.

أما إذا أخذ على أنه سبب *معرفة* *ratio cognoscendi*، فعلى العكس، فإن الحدث الفردي يمكن أن يوجد مدمجا في شمولية، حيث إن المبدأ الخاص يتجلى في كل واحد من عناصره.

وخلــف هــذا التمييــز بــين الــسوسيولوجيا والتاريخ، تقود الميتودولوجيا الفيبيرية إلى فك مظهرين لـــ «علوم الذهن» سعى التقليد الهيغيلـــي إلى ربطهمـــا: إن الفهم الشمولي للمجتمعات أو للمراحل التاريخـــية وإعادة بناء التسلسلات المعقولة سببيا للتاريخ. بيد، أن هذا التمييــز كلــيا ثمــين، لأنه يتيح رد بعض المجادلات الكلاسيكية إلى مــشكلات زائفة ناتجة عن غموض بين مستويين للتحليل من المفروض أن يظلا نهائيا متمايزين.

مـــن دون شـــك، فإن أشهر تلك المناقشات تلك التي تمت، في التقليد الماركسي، ضمن نص بليخانوف Plékhanov حول *دور الفرد في الـــتاريخ*. نعلم بأن الفرد، بالنسبة إلى بليخانوف، (أو، بشكل أعم، العارضـــي) لا يمكن أن يكون في التاريخ قانون آخر سوى ما يكون في صـــورة وجود للضرورة وأنه يتوجب علينا دوما افتراض بأن، بغياب هذا الفرد (أو الحدث) على ما يبدو مهم في التاريخ، فإن مسار الأشياء كـــان مـــن الممكن أن يكون «فيما هو أساسي» متشابه. إن عصب الـــبرهنة، يكمـــن هنا في الفكرة القائلة بأن الأفراد، عظماء كانوا أو بـــسطاء، لا يفعلون سوى «التعبير» عن الطبائع العامة لحقبتهم: مثلما على سبيل المثال كانت الرأسمالية تستدعي تكوين فئة من المقاولين تعمل على تراكم الهدف الرئيسي في حياتهم، إن أزمة النظام الفرنسي القديم

ينبغـــي «ضـــرورة» أن «تترجم» من خلال ضعف الأوساط القيادية للمحكمـــة وبفشل المصلحين الأكثر استنارة. غير أنه جلّي، من وجهة نظر فيبر، بوجود التباس بين خطة الدلالة وخطة السببية. إذا ما حولت إدراك العقـــل العام لمرحلة ما، لمجتمع ما، أو لوسط، أستطيع من دون شك اعتبار أنه يعبر ببروز نمط خاص من الأفراد، لا يكون فيه الرجال الحقيقـــيون إلا نمـــاذج؛ لكن إذا ما أردت تحديد التأثير الدقيق لفرد أو لحـــدث خاص، فينبغي علي ضرورة إعادة بناء فكري لصيرورة أخرى غـــير تلك الواقعية، وافتراض بأنه، بغياب *هذا* الإنسان أو *هذا* الحدث الخاص، فإن التاريخ سيكون مختلفا.

لنتـــساءل، مثلا، إن كان ممكنا أن تحصل ثورة أكتوبر دون جهد ليـــنين Lénine. إن ماركـــسيا أرثوذوكـــسيا لن يجيب إلا من خلال طـــريقتين: إمـــا أن يقول بأن الثورة كانت في جميع الأحوال ضرورية وأنـــه، بغـــياب لينين، فإن فردا آخر كان سيلعب نفس الدور، أو أنه ســـيقحم مـــن الخـــارج الفكرة القائلة بقطيعة ممكنة في التاريخ، أي باستدعاء عنصر «إرادوي» volontariste للماركسية وبالتالي مناقضة مـــسلماته النظرية الخاصة. في المقابل، فإن مؤرخا «فيبيريا»، يُسلم من دون شك، بإرجاع إخفاقات التحديث في روسيا إلى ظهور نموذج من الإنـــسان مكون من قبل الثوريين الاحترافيين، فالمجتمع الروسي، كان فعـــلا، في ســـنة 1914، في حالة أزمة لكن لا شيء أجاز له استنتاج ضـــرورة الـــثورة البلشفية، التي تعتمد أيضا على عوامل خارجية مثل الحـــرب العالمية[1]. ولتقييم آثار وأهمية الثورة الروسية، فإنه ينطلق على العكـــس مـــن تحليل وضعية الإمبراطورية، من بنياها الاقتصادية أو من

---

(1) نعثر على تحليل من هذا النمط في كتاب آلان بزنسون Alain Basançon, *Etre russe au XIX^e siècle*, Paris, A. Collin, coll.«U2», 1974.

القوى السياسية الحاضرة، والنظر إلى «تناقضات» المجتمع الروسي على أنها علامة على تعدد الصيرورات الممكنة، وليس محركا لتطور «ضروري».

هكذا، برأي فيبر، فإن البحث عن الاتساق الدلالي الذي يشكل الاهتمام الأول لدى العالِم ينبغي أن يصاحبه انشغال *بالتحقيق السببي*، حيث يُعبّر في الآن نفسه عن اقتضاء الموضوعية العلمية والحساسية إلى الطابع المفتوح دوما والذي هو غالبا مأساوي للوجود التاريخي: فالميتودولوجيا الفيبرية هي إذن، في الأصل مشتملة على تفكير فلسفي للتاريخ.

3 - وحدة الميتودولوجيا الفيبيرية

- الوعي التاريخي وزمان الفعل:

إن نظرية السببية التاريخية وطريقة الأنماط المثالية، كلتاهما تنحدران من نقد الوهم النظري في العلوم الإنسانية، وهما إذن متجذرتان في نفس المشروع: التوفيق بين مقتضيات الاتساق المنطقي والثراء العيني اللذين يزعمان إرضاء المذاهب الدوغماطيقية مع التأكيد، من أثر نقدي وضد دوغماطيقي، على لااختزالية الواقع إلى المفهوم. هنا حيث تفترض الدوغماطيقية إمكانية وضرورة اختزال كلي التاريخانية إلى التفسير السببي، فإن الابستيمولوجيا الفيبرية، بتمديدها للثورة الكوبرنيقية في الحقل الخاص للعلوم الاجتماعية تقلب دلالة الطموح العقلاني: في الوقت الذي تبدو إلى ذلك الحين أنها توجب احتواء التنوع السوسيو - تاريخي ضمن إطار مقدس لقوانين تطور، فيصبح التحليل العلمي الوسيلة المفضلة لإظهار الجزء اللامختزل في عدم التحديد الذي يتضمنه التاريخ الواقعي. إن النماذج العقلية للفعل الإنساني (الاقتصاد

الكلاسيكي، مثلا) تعمل إذن على تثمين ثقل الحوافز أو العوامل اللاعقلية في سلوك الفاعلين الاجتماعيين؛ السوسيولوجيا الديناميكية، عندما تلجأ إلى أنماط مثالية للتطور، فإنها توظفها من أجل استبعاد لا إستنباطية التحولات التاريخية؛ أخيرا، فإن التفسير السببي، بمقارنة صيرورة الواقع بصيرورة أخرى ممكنة، يحيل إلى الماضي اللاتحديد الذي يعترف به الوعي العام للمستقبل.

من بين كل الشراح، يكون ريمون آرون من دون شك هو من أحسن التعبير عن الدلالة الفلسفية لهذا الانعكاس، من خلال تبيان كيف أمكن لـ ماكس فيبر، التعبير عن وحدة عميقة لافتراضات النشاط والمعرفة التاريخية، خلف التعارض الواضح بين العالم والسياسي:

> **«... إن التحليل السببي الاسترجاعي متصل بتصور للصيرورة التاريخية. هذه المنهجية المجردة مرتبطة بفلسفة للتاريخ. لكن هذه الفلسفة هي الخاصة بالتاريخ الوضعي وتتوقف عند حدود وضع شكل لما نفكر ونحياه جميعنا تلقائيا. فلا يوجد إنسان الفعل يتصرف بقوله على كل حال هذا يؤدي إلى نفس الشيء؛ لا يوجد إنسان الفعل يفكر بان إنسانا آخر مكانه يفعل نفس الأمر، إذا كان هذا لا يفعل الشيء نفسه، أن تكون النتيجة مختلفة. إن ما يرده ماكس فيبر في صورة منطقية، هو التجربة التلقائية و، في تقديري، أصيل، للإنسان التاريخي، بمعنى ذلك الذي يعيش التاريخ قبل بنائه»**[1].

ينبغي أن نضيف، بما أنه يقع أساسا على مخطط نظري (إنه يجيب عن السؤال: ما هو الشيء الذي يفترض ضرورة حتى يصبح التاريخ معقولا ويصير للفعل معنى؟)، إن فكر فيبر لا ينتهي فحسب إلى التأكيد على الانفتاح الجذري للتاريخانية أو إمكانية القرار. إذا كان، فعلا،

(1) R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 514-515.

الــزمان منسجم (ما كان ماضي لنا كان مستقبلا لأناس آخرين)[1]، يمكنــنا أيــضا القــول، مثلما أن الماضي كان غير محدد كالمستقبل، فالمستقبل بنفس القدر كالماضي، يمكن التفكير فيه تحت مقولة السببية، وإذا كان إنسان الفعل كما وصفه آرون يقدر أن ما يقوم به سيكون له آثــار أخرى كما يفعل إنسان آخر، فذلك جيد لأنه يفترض بأن ردود فعــل الفــاعلين الآخــرين هي (نسبيا) متوقعة، ومنطقيا مستقلة عن الحتميات الاجتماعية، ومن ثمة فالمستقبل، ليس أكثر من الماضي، ليس مفــتوحا تماما. إن نموذج النشاط المثار من طرف ريمون آرون ليس هو لا العقلانــية التطبيقــية ولا الفعل الخلاق وإنما العقلانية الاستراتيجية، الشيء الذي، تماما بقدر ما أن ميتافيزيقا الضرورة، تستبعد تلك المتعلقة بالصدفة أو بالحرية الراديكالية.

– *تحولات النــزعة النقدية:*

في نهايــة تحليلاته، نستطيع فهم المشروع الذي ألهم التفكير المنهجي لــــ فيــبر. فالإبستيمولوجيا الفيبرية قبل كل شيء تستند على نقل، إلى حقــل العلوم الاجتماعية، فلسفة كانطية جديدة، قريبة جدا من تلك التي نجــدها في مدرســة ماربــورغ؛ مقولاتها المركزية (النمط المثالي، السببية المطابقــة) تتضمن الموضوعات الكبرى للفلسفة النقدية: حد لا يختزل بين المفهــوم والواقع، تعارض بين المنهج والوجود، نقد تشيؤ المفاهيم العلمية. هــذه الفلسفة تنتج، بتماثل مع تلك الخاصة بالأوهام النظرية، نقدا صارما لفلسفات النــزعة المنظورية الراديكالية أو اللا عقلانية الخلاقة.

مــع ذلك، فإن فكر ماكس فيبر يمثل أيضا تغير هام في الإشكالية النقدانية. بادئ ذي بدء حتى وإن كانت النــزعة «المنظورية» الراديكالية

(1) Id., *ibid.*, p. 514.

و«الارتباط بالقيم» تابعين للبحث عن الموضوعية، فإن ما يتبقى في الحقيقة هو، أن نظرية المعرفة لدى فيبر تمنح مكانة جديدة إلى الذاتية الامبريقية للعالم وإلى اهتماماته المتموضعة تاريخيا. علاوة على ذلك، فإذا ما بحث دوما عن شروط تواصل أو اتفاق بين مختلف «وجهات النظر»، فإن فيبر يبتعد عن التراث النقدي، لكون هذا الأخير «كلاسيكي»، على خلفية هذا التأليف.

لدى ماكس فيبر، فإن حل مشكلة الموضوعية التاريخية يتوقف فقط على اكتشاف انتظامات من النمط السببي في التجربة التاريخية، وإعداد إجراءات صورية للبرهنة والتدليل التي تفرض نفسها على الجميع، مهما تكن المنافسة بين «وجهات النظر»؛ حتى وإن، من منظور لآخر، الاهتمامات الذاتية التي توجه البحث تظل غير قابلة للاختزال، يكفي أن يتمكن أصحاب وجهات النظر المختلفة من الاتفاق حول معايير الموضوعية. إن تجاوز النزعة المنظورية لا يستلزم إذن اكتشاف وجهة نظر *نهائية*، انطلاقا منها، ووراء الفوضى البادية للقرارات الفردية، يمكن للتاريخ الكوني أن يتصور وكأنه مجهز بوحدة المعنى، لأنها تحقق غائية عقلية. بيد أن هذا هو بالضبط ما يفترضه الحل الكانطي لمشكلة وحدة التاريخ؛ بالنسبة إلى كانط، فإن المشكلة لا تكمن في تحديد تحت أية شروط يمكن للتاريخ أن يكون علما موضوعيا بقدر ما هي في تبيان كيف يمكن لفكرة تاريخ عقلاني، مستحيل التفكير فيه طالما نتمسك باعتبار الأفعال الفردية، قد يصير ممكنا عندما نتموقع من وجهة نظر التاريخ الكوني، منظورا إليه على أنه الوسيلة التي تستعملها الطبيعة لتحقيق غاياتها الأخيرة[1]: «بما أنه يستحيل (على

(1) Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83, trad., Paris, Vrin, 1986, p. 241.

الفيلسوف) افتراض بالجملة لدى بني الإنسان وفي لعبة سلوكاتهم أقل رسم متعقل شخصي، يجب عليه بحث على الأقل ضمن هذا المسار العبثي للأشياء عن رسم للطبيعة: فهذا سيجعل على الأقل ممكنا، بصدد المخلوقات التي تسلك من دون إتباع مخطط ذاتي، تاريخ مطابق لمخطط محدد من طرف الطبيعة»[1].

هكذا، حيث يصف كانط «مركزا منظوريا» مفضلا، يكتفي فيبر بالبرهنة كيف يكون التواصل ممكنا بين مختلف وجهات النظر. وبناء على هذا، تتخلى الإبستيمولوجيا الفيبرية الفكرة التي تذهب إلى الطابع المناسب والدلالي (المنجز عقليا) للتاريخ وحده من يسمح بتخطي اللاتماسك الأولي للتنوع التاريخي: حتى يكون التاريخ ممكنا كعلم، يكفي أن نتمكن من اكتشاف الترابطات المعقولة والاطرادات السببية، وإن لم يكن ممكنا إرجاعها إلى أي «رسم للطبيعة».

هذا التغير في الإشكالية النقدية يرجع قبل كل شيء إلى الطرح الجديد *للمشكلة* من طرف فيبر، والذي هو *إمكانية* قيام التاريخ *كعلم وضعي وميتافيزيقي محايد*، وليس شروطا في ظلها يمكن للتاريخ الكوني أن يكتسب معنى. بهذا المعنى، فإن الإشكاليتين الكانطية والفيبيرية ليستا غير منسجمتين، نظرا لأنها تتطابق مع نظامين من الاهتمامات المتمايزة لكن إثباتها يمكن التفكير به: ذلك المتعلق بإبستيمولوجيا للعلم التاريخي وذلك المتصل بفلسفة التاريخ[2]. ومع ذلك فالإشكاليتين تبقيان متنافرتين تماما. عند كانط، خارج فلسفة التاريخ، وفي انتظار بناء جديد للتاريخ الكوني من منظور هدف الطبيعة، فلا يوجد تاريخ

---

(1) Kant, Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite, in *La Philosophie de l'histoire* (trad.), Paris, 1947, p. 60-61.

(2) Cf. Luc Ferry, *Le système…*, *op. cit.*, p. 132-133.

إلا *الامبريقي* منه، متفوق ولكن من دون عقلانية خاصة؛ عن اكتشاف «قــصد الطبــيعة» باعتباره «سلكا ناقلا» يمثل بالنسبة إلى التاريخ ما يكافــئ نظــريات كيبلر Kepler ونيوتن Newton بالنسبة إلى علم الطبيعة. على العكس، يأخذ فيبر بعين الاعتبار، المشكلة المطروحة بنشأة الــتاريخ «العلمــي» في القرن التاسع عشر، بمعنى البدء بتنفيذ، ضمن الخطــاب التاريخــي، إجراءات جديدة في التحقيق، متقاربة مع المنهج التجريبـــــي، غــير قابلة للاختزال في التطبيق على «معطى» لفلسفة الــتاريخ موجودة سلفا[1]. إن إبستيمولوجيا فيبر، منسجمة مع فلسفة الــتاريخ لكــانط، وفــية للتــراث النقدي، لا تستعير إذن منها هذه التساؤلات الأكثر أصالة.

إلا أنــه يجــب أن نضيف بأنه لدى فيبر، هناك غياب ما يساوي «قصد الطبيعة» لــ كانط (أو «مكر العقل» الهيغيلي) وهو ما يترجم أيضا مظاهر أخرى في فكره. إن الفلسفة الكانطية للتاريخ تتضمن فعلا تــصورا «موضوعيا»[2] للعقل وغايات «الطبيعة»، والتي هي بالضبط

---

(1) استوجبت نشأة التاريخ العلمي تمفصلا جديدا بين العلم، نقدا للمصادر وبحثا عــن المعنى، الذي يتضمن بأن المعرفة التاريخية غير مباشرة. أنظر حول هذه المسائل:

Armando Momigliano, Ancient History and the Antiquarian, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, repris in Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad., Paris, Bibl. des Histoires, Gallimard, 1983, p. 244-293; Krysztof Fomian, Le passé, de la foi à la connaissance, *Le Débat*, n° 24, mars 1983, p. 151-168, et Marcel Gauchet, Augustin Thierry, *Les lettres sur l'Histoire de France*, l'«alliance austère du patriotisme et de la science», *in* Pierre Nora *et al.*, *Les Lieux de Mémoire*, t. II: *La Nation*, Paris, gallimard, 1986.

(2) أنظر حول التمييز بين عقل ذاتي وعقل موضوعي:

Max Horkheimer, *Eclipse de la raison* (1947), trad., Paris, coll. «Critique de la politique», 1974.

تلـــك الـــتي توضـــع هنا موضع تساؤل. يحتفظ مع ذلك ماكس فيبر بمقتضيين من الفلسفات الكلاسيكية للتاريخ: التفكير في تاريخ الإنسانية باعتـــباره *واحـــدا* (الشيء الذي يؤسس لديه كونية تصنيف أشكال النـــشاط)، والعثور على *سلك ناقل* لتفسير التاريخ الكوني (الذي هو معطى من خلال موضوع *عقلنة* المجتمع). فتفكيره إذن يحتوي على مثل فلسفة التاريخ، وليس فحسب إبستيمولوجيا نقدية للعلم التاريخي. إن أصالة فيبر تتمثل، في أن عنده، مفهوم العقلنة(*) rationalisation يستبعد الطبائع التي اعترفت بها العقلانية الحديثة على الدوام للعقل، منذ الأنوار إلى هـــيغل. إن عقلانـــية فيبر، وقد قلنا ذلك مرارا منذ هوركهايمر(**) Horkheimer وماركوز(***) Marcuse، *صورية* ليس لأنها تكون عقلا

(*) العقلـــنة rationalisation إضـــفاء الطابع العقلي وجعل الأمور على تباينها وتـــنوعها مطابقـــة للمذهب العقلي بمعنى الإيمان بقدرة العقل على المعرفة والتفـــسير وتوجـــيه الفعل وإعطاء الأولوية للعقل في كل مجال وذلك بجعله أصـــلا ومنطلقا للتحكيم والتعليل من خلال مبادئ عقلية في عرف الفلاسفة العقلانيـــين وهي بمثابة مبادئ فطرية في الطبيعة البشرية ومن المعاني التي أخـــذتها العقلنة كذلك تحسين عمل مؤسسة (هيئة، جماعة، شركة، ... إلخ) وذلك بجعل آدائها أفضل. (المترجم)

(**) هوركهايمر (ماكس) Horkheimer (Max) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1895–1973)، مديـــر معهد الدراسات الاجتماعية من 1930 إلى 1969، أحد أعضاء مدرســـة فـــراكفورت (النظـــرية الـــنقدية) ومن مؤسسيها اهتم بالأساس بتقديم سوسيولوجيا مادية وإنسانية ترتكز على منطلقات ماركسية وذات توجهات عمالية يلعـــب فيها النقد المتعدد الفروع (فلسفة، علم الاجتماع، اقتصاد، علم النفس) دورا مهمـــا. مـــن أهم مؤلفاته: جدل الأنوار بالاشتراك مع أدورنو (1947)، نحو نقد العقل الآداتي (1967)، النظرية التقليدية والنظرية النقدية (1970). (المترجم)

(***) ماركوز (هربرت) Marcuse (Herbert) فيلسوف أميركي من أصل ألماني (1898–1979) ســـاهم بقـــدر كبيـــر في تطوير أفكار النظرية النقدية (أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت) من خلال نقده الذي ينهج نهجا يساريا ماركسيا فـــرويديا انـــتقد الحضارة التكنولوجية بقيامها المفرط على العقلانية الآداتية

عمليا، وإنما على العكس بالمعنى الذي تشير إليه فقط تلاؤم جملة وسائل إلى هــدف أو الاتفــاق بــين سلوكات وقيم، من دون أن تعتبر هذه الأهــداف أو هــذه القيم في حد ذاتها «معقولة» موضوعيا. إن عقلنة العلاقــات الاجتماعــية لا تبدو إذن، وكأنها تحقيق غايات الطبيعة أو بوصــفها علامة لفعل عناية إلهية (وإن تكن محايثة)، لأنها أكسيولوجيا [قيميا] حيادية، في أنها لا تحقق أية غاية تكون في حد ذاتها عقلية، وفي أنها تترك كلية مسألة معنى التطور الاجتماعي؛ فهي إذن ليست توسطا بين الطبيعة والحرية (كانط)، ولا هي توفيقا للعقل مع نفسه (هيغل).

بعيدا عن أن تكون إضافة خارجية، فإن إعادة التأويل هذه لفكرة العقل التاريخي تترجم أولا شرطا داخليا للفكر التاريخي.

لقد رأينا أن تعدد المنظورات لا ينسجم مع وجود العلم التاريخي إلا إذا توفرت الجماعة العلمية على قواعد صورية للموضوعية. غير أن لوحدة العلــم التاريخي هذه تلازم ضروري بوحدة موضوعه، بمعنى وجود إنسانية واحدة. فوحدة العلم التاريخي، مع ذلك، لا تمنع كثرة منظورات التفسير، ولا تمنع كذلك تنوّعا لا يقبل الاختزال «للارتباط بالقيم»: بنفس الكيفية، فــإن وحــدة الــتاريخ الإنساني لا تتغلب على *الانقسام* بين أنساق القيم الحاضرة في مختلف أنماط المجتمعات، وليس بأكثر من عدم تمكنها افتراضها مــبدءا للتــراتبية المشاركة بين الثقافات المختلفة[1]. بهذا، حتى وإن سلمنا

واســتفاد كثيــرا من إدراج التحليل النفسي في تحليلاته التي ضم إليها البعد الجمالــي، أثّرت أفكاره بصفة خاصة على الحركات الثورية والطلابية في أوربــا إبان الستينيات من القرن الماضي (خاصة أحداث ماي 68 بفرنسا)، مــن آثــاره الهامــة: العقل والثورة (1941)، إيروس والحضارة (1955)، الإنسان ذو البعد الواحد (1964)، البعد الجمالي (1978). (المترجم)

(1) Cf. Raymond Aron, Préface de Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 1959, 2e éd., Paris, UGE, coll. «10-18», p. 36:

بشيء ما مثل منطق التطور التاريخي، فهذا الأخير لن يكون فقط افتراضي (كمـــا هـــو «قصد الطبيعة» لدى كانط): إنه يترك كذلك مسألة قيمة صيرورة: العقلنة من دون أن يبت فيها.

فهـــذا التصور مرتبط أشد الارتباط بتفكير فيبر حول افتراضات العلـــم التاريخـــي، والتصور الفيبري للتاريخ يقدم إذن خصائص تميزه بشكل أعمق عن الفلسفات السابقة.

بالنسبة إلى جل فلسفات التاريخ الكبرى، حتى نهاية القرن التاسع عشر، فإن التاريخ هو بامتياز الدائرة حيث يبدو الفصل التام بين الوقائع والقـــيم مستحيل، لأن التاريخ الكوني يشكل صيرورة تلقائية لعقلانية موضـــوعية للمجتمعات الإنسانية؛ بقدر ما يتم التمسك بالتاريخ عقليا فعلا، فالمنظور الشمولي يعبر إذن في هذه الفلسفات، عن تراتبية طبيعية كلـــية بين مختلف الحقب التاريخية (وأنساق القيمة التي ظهرت)[1]. إن التصور الفيبيري في «الارتباط بالقيم»، بالمقابل، ينطلق من هذا الشرط العفوي للعالم والذي يذهب إلى أن تفسير كل حقبة أو كل ثقافة ينبغي

«لا يـــوجد هناك تاريخ للبشرية إذا كانت البشرية غير موجودة. ليس هناك تـــاريخ للفلـــسفة إذا لـــم تكن الفلسفة موجودة. لنفهم جيدا المغزى من هذه التأكـــيدات. فلـــيس من الضروري أن تندرج الإنسانية في فكرة وحيدة من نفسها حتى تكون لها وحدة: يكفي أن تنتظم الأفكار المختلفة التي كونتها من ذاتهـــا بكيفـــية معينة، وأن لا تبدو من دون رابطة أو من دون سبب. كذلك تتطلب الفلسفة وحدة تاريخ حالما تتابع واحدة أو مجموعة من المسائل، حتى وإن تعارضت إجاباتها».

(1) الأمـــر بديهـــي لدى هيغل أو لدى أوغيست كونت، فهذا وذاك يحتجان على صـــلاحية تمييـــز هيوم بين الوقائع والقيم لفهم مصير الإنسانية. وهذا الأمر صـــحيح لدى كانط، لأن نظرية قصد الطبيعة (توسط بين الطبيعة – ميكانيكية – والحـــرية) يظهر جليا الحفاظ عند كانط على مفهوم كلاسيكي للطبيعة. هذا المفهوم له من جهة أخرى مكانة مهمة، وإن أسيء تقديره غالبا، لأنه يتدخل في البرهنة على الوجهة العملية للعقل.

أن يكـــون بحسب قيمها الخاصة، وليس بالحكم عليها بالنسبة إلى قيم الملاحـــظ. وبنفس هذه الكيفية التي توفق من خلالها نظرية *الموضوعية التاريخـــية* تعددية المنظورات ووحدة العلم، كذلك فإن مفهوم فيبر عن *العقلنـــة (الصورية)* يهدف إلى منح *النسبية* العفوية للعلوم الاجتماعية الحديـــثة مع لزوم *مبدأ وحيد لتفسير* التاريخ الكوني؛ إنها تفترض إذن التأكيد على فصل جذري بين الوقائع والقيم[1].

هـــذه القطيعة مع الإشكالية العقلانية لكانط وهيغل، والتي تمدد بـــالأولى مـــيولها الحاضـــرة من قبل لدى دلتاي أو زيميل[*]، لا تمانع، بطـــريقتها، من أن تستعيدها السوسيولوجيا الفيبيرية بعضا من *المسائل* الـــتي أدخلتها الفلسفة الهيغيلية ضمن النظرية الاجتماعية: بوصفها علم فهـــم، فهـــي ترث، من خلال دلتاي، التفكير حول *الذهن*، بوصفها نظرية *العقلنة الاجتماعية*، فإنها تستعيد تحت صورة جديدة فكرة تاريخية العقـــل. المشكلة إذن بالنسبة إلينا تكمن في فهم أي معنى تأخذه هذه المسائل ضمن سياق جديد للعلوم الاجتماعية المعاصرة.

---

(1) (cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad., Paris, Delagrave; rééd., 1973, p. 90-94).

(*) زيمـــيل (جورج) (Georges) Simmel (1858–1918) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني، معاصر لـــ ماكس فيبر ومنظر فكرة التفاعل، تتلمذ على يد مومسون وبعد حصوله على شهادة التبريز صار أستاذا في برلين ثم في ستراسبورغ. كـــان يعـــد من بين اصدقائه الذي حاورهم فيبر، برغسون وسوزان جورج وأوغيـــست رودان. بنى أفكاره على نقد كانط ورفض فكرة المطلق والذهن الواحد وقال بتعدد العقول. كما اعتبر أن الحياة الاجتماعية نتيجة لحركة متناقضة بـــين الحـــياة (الرغبات والمشاعر والإبداع) والأشكال (القواعد، المؤسسات والاتفاقات) من أهم كتبه: مسألة فلسفة التاريخ (1892)، الدين (1906)، علم الاجتماع (1908)، مشكلات الفلسفة الأساسية (1910). (المترجم)

القسم الثاني

سوسيولوجيا الفهم

الفصل الأول

فكرة علم الذهن

1 - أصول سوسيولوجيا الفهم

من الناحية الفلسفية، لا تتضمن سوسيولوجيا فيبر نقل النظرية النقدية للمعرفة إلى حقل العلوم الاجتماعية فحسب؛ فيبر يدعي أيضا أنه ينتسب إلى تيار، من دلتاي Dilthey إلى زيميل Simmel، دافع عن فكرة تباين أساسي بين «علوم الذهن» والعلوم الطبيعية. بيد أنه وكما لاحظ دلتاي، فهذا التصور هو في ذاته خلاصة تراث طويل، يعود إلى أصول الفكر الحديث. لكي يكون فصلا جذريا ممكنا بين «الطبيعة» و«الذهن»، ينبغي أولا أن ينهار التصور الأرسطوطاليسي عن الطبيعة بوصفها نظاما تراتبيا وذو معنى [دالا]: كذلك هل في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع الأفكار الفلسفية حول نتائج الثورة الغاليلية والديكارتية أين يمكن أن نعيد الصياغات الأولى الواضحة للمبادئ التي يجب أن تزدهر في «الفلسفة النقدية للتاريخ».

من منظور كلاسيكي، نعتبر بأنه مع *العلم الجديد* لـ فيكو Vico حيث برزت الفكرة القائلة بأن للتاريخ قانون أساسي أصلي ومفضّل والذي يتعلق بأن بداخله الذات والموضوع هما أساسًا متماثلين:

«وسط الظلمات، كتب فيكو، التي تحجب الأزمنة الغابرة في القديم، سطع ضوء ولا يمكنه أن ينطفئ، حقيقة لا يمكننا أن نشك فيها: العالم المدني هو بالتأكيد عمل الإنسان، وبالتالي يمكننا، ويجب

علينـــا أن نعثر على المبادئ في التعديلات ذكائه نفسه. فمن يفكر بالمسألة لا يستطيع إلا أن يندهش أن الفلاسفة الذين قاموا بدراسة العـــالم الطبيعـــي – والذي خلقه الإله وهو وحده من يعرفه – قد أهملـــوا العالم المدني للأمم والذي يستطيع البشر معرفته لأنهم هم الذين صنعوه»[1].

مـــن المناسب مع ذلك أن نلاحظ بأنه إذا كانت فكرة تطبيقه على تفـــسير *الـــتاريخ* الكوني هي فكرة جديدة، فإن نظرية المعرفة لدى فيكو تندرج في حد ذاتها ضمن تقليد سابق، وخاصة، وأن فكرته الرئيسية (مبدأ الفعل الحقيقي[2] *Verum factum*) يمكنها أن تأخذ دلالات جد متنوّعة.

إن المصدر الأول لهذا التقليد يوجد في موضوع *لاهوتي*: فمعرفتنا بالطبيعة ليست بنفس مستوى معرفة الإله بها، لأننا لا نستطيع معرفتها إلا مـــن خـــلال الملاحظة، في حين أن الإله يعرفها عقليا بقدر ما هي *صنعه*[3]. إن الأمر إذن يتعلق، في الأصل، بإثبات عدم تكافؤ بين الفهم الإلهـــي وقدرات الذكاء الإنساني: نحن لا نستطيع معرفة الطبيعة عقليا لأنـــنا لم نخلقها؛ عن طريق عكس مميّز تماما، فقد حوّل الفكر الحديث الـــنوذج التيولوجـــي الأولي لينتهي إلى تأسيس الاعتراف بقدرة خالقة *للذاتـــية الإنسانية* إمكانية علم صارم بغية فهم محدود. في البداية تحدد ذلك في الرياضيات، هذه الأنسنة لنظرية الفعل الحقيقي *Verum factum*

(1) Vico, *La science nouvelle*, 3e éd., 1744, § 331, trad. (1954), *La science nouvelle*, Paris, Nagel, 2e éd., 1986, p. 101-102.

(2) Verum et Factum convertuntur (أي أن مـــا هـــو حق وما هو حقيقي وما نفعلـــه يقبلان التحوّل والتبادل) كما أكد فيكو منذ 1710، منذ الحكمة القديمة جدا للإيطاليين De antiquissima Italorum Sapientia (La très ancienne sagesse des Italiens)، لكـــن يجب انتظار العلم الجديد Scienzia nuova حتى يوسع هذا المبدأ لتفسير التاريخ.

(3) Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, a. 14, art. 8.

تكتسي فيما بعد أهمية خاصة في الفلسفة السياسية الحديثة. فهذه بالفعل، كما أوضح ذلك كاسيرر Cassirer، لن تجد تعبيرها الكامل إلا بوضع نظرية جديدة للمعرفة حيث تكون أسسها معطاة ضمن نظرية هوبز Hobbes للتعريف التكويني [الناسلي][1]. فالمعرفة، حسب هوبز، معرفة بالأسباب، أي عن طريق النشأة التصورية للموضوعات المراد معرفتها؛ فالعلم لا يستند إلا على أشياء لها أسباب (باستثناء الإله) وحيث نكون *نحن* أنفسنا الأسباب. من هناك تكون قد تأسست، بمعية القيمة السامية للهندسة[2]، الإمكانية، بالنسبة إلى العلوم الأخلاقية والسياسية، أن تصبح علوما برهانية: «السياسة والأخلاق، بمعنى علوم العادل والظالم، المُنصف والجائر يمكن البرهنة عليها *قبليا*؛ بالفعل، فالمبادئ التي تشتق منها العادل والمنصف، وبالعكس، الظالم والجائر، نعلم ما هي، بمعنى أننا نحن من أوجد أسباب العدالة: القوانين والعقود».

خلافا لذلك، فإن اليقين وهو إذن معترف به إلى السياسة والأخلاق سيكون مرفوضا للفيزياء: «بما أن أسباب الأشياء الطبيعية ليست في مستطاعنا بل في الإرادة الإلهية، وأن الجزء الأكبر (أكيدا حول الأثير) منه غير مرئي، فإننا لا نقدر على استنتاج خصائصها من أسبابها، لأننا لا ندركها»[3].

(1) Ernest Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit (2° éd., 1911), Rééd. Darmstadt, 1971, Wissenschaftsliche Buchgesellschaft, II, 46-70.

(2) Hobbes, *De Homine*, chap. X, 5, trad., Paris, A. Blanchard, . 1974; NB: p. 146: «إن اعتبار الهندسة طرازا لما هو قابل للبرهنة يرجع لإننا نحن الذين نبدع الأشكال».

(3) Id., *ibid.*, p. 147. Cf. aussi *De Corpore*, I, chap. I, § 8.

كما ذكرنا ذلك غالبا[1]، نصادف صياغات مماثلة لدى كثير من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تشكل في الغالب أحد الأدلة المفضلة للدفاع عن إمكانية سياسة وقانون طبيعي معقولين. في المقابل فإن ما يبدو أكثر إشكالا، هو دلالة نموذج الفعل الحقيقي، وراء علاقته الواضحة مع النزعة الذاتية الحديثة. بالنسبة إلى حنه آرنت[*] Hannah Arendt، مثلا، فإن النظرية المشتركة لـ هوبز وفيكو[2]، والتي حسبها فإن ما نفعله وهو بالنسبة إلينا الأكثر يُسرًا لمعرفته، يعبّر عن الاستبدال، في الفكر الحديث، من متطلبات الحياة العملية (النشيطة) vita activa إلى المثالي من الحياة التأملية vita contemplativa ولا سيما انتصار الإنسان الصانع *homo faber*؛ وفقا لها، فإن نموذج الحق/الفعل هو إذن في الحقيقة *تكنولوجي*: إنها يعلن في الوقت ذاته عن ميلاد العلم الحديث (الذي يستند إلى إنتاج اصطناعي لتركيبات تجريبية) وتلك المتعلقة بالتكنولوجيا السياسية (التي تعتبر المجتمع بوصفه حقلا مفتوحا بلا نهاية على الاستعمال «التقني» من أجل إشباع «الحاجات»

---

(1) Cf. par exemple: Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne* (1958), trad., Paris, Calmann-Lévy, 1961, rééd. 1983, et Le concept d'histoire, in *La crise de la culture* (1968), trad., Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1972; J. Habermas, *Théorie et pratique* (1963), trad., Paris, Payot, 1975, t. I, p. 71-108.

(*) آرنت (حنه) Arendt (Hannah) (1906–1975) فيلسوفة أميركية من أصل ألماني، يعتبر مجال بحثها الأساسي النظرية السياسية واهتمت بشكل خاص بتحليل موضوعات الحداثة، الأنظمة الشمولية، النشاط السياسي، المشكلة اليهودية ووضع الإنسان المعاصر انطلاقا من مفاهيم فلسفية وتاريخية من أهم مؤلفاتها: أصول التوتاليتارية (1951)، وضع الإنسان المعاصر (1958)، أزمة الثقافة (1961)، النظام الشمولي (1972)، حول النزعة المناهضة للسامية (1973). (المترجم)

(2) بالفعل، يبدو وأن نظرية المعرفة لدى فيكو قد تأثرت إلى حد ما بـ هوبز.

و«المـــصالح». خلافا لذلك، فإن تراث نظريات الفهم (والذي تنتسب إليه من جهة أخرى حنا آرنت Hannah Arendt نفسها[1]) يؤكد بسرور استحقاق فيكو وضع حد للغموض بين تفسير النشاط الإنساني والدراســـة التجريبية للظواهر الطبيعية، ومن ثم فتح الطريق أمام تأويلية تاريخية.

بـــيد، أنه من الواضح بأن، نظرية الفعل الحقيقي، منظور إليها في ذاتهـــا، تحـــتمل تفـــسيرين اثنين: لأنها تثير في الوقت نفسه *إنتاج* واعي لـــصيرورة اصـــطناعية وأيـــضا اختلاف الطبيعة بين الظواهر *الدلالية* والتداعـــيات *الميكانيكية*. في هذه الشروط، ربما يكون من الأنجع، بدلا مـــن التماس تجانس تام «للحداثة»، مكرس على نمط واحد إلى ترقية الإنسان الصانع *homo faber* وإلى توسيع العقلنة التقنية، النظر إلى طـــروحات هوبز (ومثل، تلك الخاصة بديكارت، في سياق آخر) أنها رسمت فقط الإطار الذي ظهرت فيه *المشكلات* النوعية للفكر الحديث، مـــن دون الاحتفاظ بالإجابات المقدمة وكأنها متغيرات بسيطة لطريقة تفكير متجانسة.

فـــيما يتعلق بهوبز، من الواضح، إذا أعدنا وضع نظرية التعريف الـــتكويني ضـــمن مجمـــوع المذهب، بأن فلسفته تتجه صوب تصور «تكنولوجي» للسياسة.

إن المـــسلمة المركـــزية لـــ *لوفياثان* *Léviathan* هي، وبما أننا لا نستطيع النظر إلى العواطف الإنسانية بوصفها واحدة لدى جميع الناس، فـــإن العـــالَم الإنساني تسهل معرفته وهو بكيفية ما شفاف. بناء على

(1) Cf. Hannah Arendt, Comréhension et politique (1953), trad. In Esprit, numéro spécial sur Hannah Arendt, 2e éd., Juin 1985, p. 88-101.

هـــذا، نـــصادف لـــدى هوبـــز تركيبا، على ما يبدو متناقضا، بين ميتودولوجـــيا للـــــ «فهـــم»، تفضل الاستبطان، وأنثربولوجيا مادية ونفعـــية. إن الحكمـــة «إعرف نفسك بنفسك»، التي يستعيدها هوبز لحسابه الخاص تعني لديه بأنه، بما أن المشاعر الأساسية واحدة من إنسان لآخـــر، بقـــراءتي لـــذاتي أنا بأنني أستطيع فهم العلل التي تؤثر في فعل البـــشر[1]؛ غير أن هذا الحل للرموز لا يكون في حد ذاته ممكنا إلا لأن التـــنوع الـــبارز للمـــشاعر والاهـــتمامات ينحـــصر في الواقـــع في موضـــوعاتها[2]. لكـــن، من هذه البساطة للطبيعة الإنسانية، تقدم لنا أنثربولوجيا *ليفياثان Léviathan* السبب: إنها تتصل بأن الإنسان كائن ذو حاجة وذو رغبة، حيث تُعبّر كل المشاعر عن ذلك، وتحت صورها المتـــنوعة، عـــن جهدها من أجل الحفاظ على ذاتها. إن وظيفة التفسير الأساســـية إذن تكمـــن في هـــدم الـــنفاق والعجرفة المعبر عنهما في الأخلاقـــيات الكلاسيكية أو في أوهام البطولة، لأجل رد الطموحات البشرية إلى أساسها النهائي.

إن ميزة العلوم الأخلاقية والسياسية (التي تترجم من خلال الدور المعطى للاستبطان) لا يمنع إذن بأن يكون العلم بالأساس *واحدا*: المعرفة ليست تأملا، وإنما علما بقصد القوة، *scientia propter potentiam*؛ إن أصالة السياسة، تكمن بالضبط فيما يُعبّر عنه مباشرة الطابع الآداتي للعلم، لكنه لا يمنع هوية ماهية الفلسفة الطبيعية والفلسفة المدنية، اللتان

(1) Hobbes, Léviathan, trad., Paris, Sirey, 1971, p. 6:
«بـــسبب التناظر الموجود بين الأفكار والمشاعر إنسان ما وأفكار ومشاعر إنـــسان آخـــر، فأي واحد يتأمل في ذاته سيلاحظ ما يفعل ولماذا يفعل ذلك، عـــندما يفكر،يعبّر، يستدل، يأمل، يخشى، إلخ.، سيقرأ ويعرف بنفس الكيفية أفكار ومشاعر كل الآخرين في ظل ظروف مشابهة».

(2) Id., *ibid*., p. 7.

تهدفان إلى معرفة الأجسام بواسطة معرفة الأسباب التي تعمل على تحريكها[1].

إذا كان من السهل معرفة مشاعر البشر، فمن البديهي، في مبدئها، أن تكون للسياسة قابلية العقلنة التامة. إن تعريف الإنسان بوصفه كائنا ذو رغبة، ينفر من الألم ويبحث عن اللذة، فهذا يتيح لنا إعادة بناء بكيفية معقولة *العلل* التي أفرزت الصراع بين البشر وتدفعهم أيضا *بإجماع* إلى رغبة الخروج من حالة الطبيعة: «حرب الكل ضد الكل» تدعو بطبيعة الحال تشكيل الكائن الاصطناعي الذي يستطيع وحده إعادة تركيب العلاقات بين البشر بكيفية تحمي الأفراد. فأهداف الجمهورية واضحة، مثلما هي المشاعر التي تجعلها ضرورية؛ إنها تنبني على نفي ما يفرّق بين الناس (فالمشاعر من حيث هي أشياء بالغة التغيّر من شخص إلى آخر)، ولكن أيضا على الضمانات المعطاة للجميع من أجل حماية ما يجعلهم متشابهين (الرغبة في الأمن)[2]. إن لنظرية *الفعل الحقيقي* *verum factum* على الفور، لدى هوبز، استلزامات ليبرالية: مهما تكن مطلقية الحاكم، يجب أن يضمن هذا الأخير أمن المواطنين، بما أنه لأجل حمايتهم حيث أقام البشر *ليفيثان*، مع هذا، فإن هذا المظهر لنزعة هوبز الاصطناعية يبقى في المستوى الثاني، وفلسفته السياسية، مثل نظريته في المعرفة، تلح كثيرا على قوى الجسم السياسي (أو العقل الحسابي) وليس على الحد منها. إن نظرية *الفعل الحقيقي* ***verum factum*** لها إذن بالأساس، ضمن نسق هوبز، ثلاث دلالات:

(1) Cf. Michel Malherbe, *Thomas Hobbes*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 55-56.

(2) فهذا ما يفسر بأن التصور الهوبزي للحق دائما «دولاني» étatiste [ينتصر لمعنى مد سلطة الدولة] (فالدولة وحدها من تستطيع تحديد الحقوق لكل واحد) و«ليبرالي» liberal (فالحق في الأمن للأفراد هو البداهة الأولى).

أ. مـــشروعية الاســـتبطان في «الفلسفة المدنية» لا تتضمن أبدا بأن الفكـــرة القائلة بأن الأحداث الإنسانية لا يمكنها أن تفهم إلا من خـــلال طـــريقة مخـــتلفة أساسا عن تلك التي تتفوّق في الفلسفة الطبيعية: فالاستبطان ما هو إلا شكل من الأشكال الخاصة للمنهج «التحليلـــي – التـــركيبي» الـــذي يترجم قبل كل شيء إمكانية، بالنسبة إلى العلم، اعتبار سلوكات الذوات البشرية شفافة.

ب. الهـــوية الأساســـية للمشاعر البشرية هي إذن حالا أهم من تنوّع موضوعاتها؛ فمن الممكن إذن تصور سياسة عقلية وبناء الجمهورية انطلاقا من أفكار واضحة معبّر عنها ضمن التعريفات المشتركة.

ج. طبيعة الإنسان الحقيقية، أنه، كائن ذو حاجة وذو رغبة، وهو أيضا قـــادر على الحساب؛ فالمشكلة المركزية تكمن إذن لديه في تقييم الأهمـــية الذاتية للشهيات وللآراء من جهة، وللحساب العقلي من جهـــة أخـــرى. مع هذا، فالحساب والمداولة ليسا إلا استمرارية للـــشهيات (الوســـيلة التي تستعملها هذه لكي تتحقق): فالفلسفة المدنـــية إذن مؤســـسة علـــى أنثربولوجيا في الوقت نفسه مادية وعقلانية، منتظمة وفقا لقطبـــي الشهية والحساب.

حـــتى يكون التفسير المقترح من قبل حنه آرنت دقيقا، يجب إذن أن تـــتواجد نفس الأفكار في النظريات اللاحقة. في حين، وحتى يحصل الاكتفاء بالفلسفات التي تقبل بمبدأ *الفعل الحقيقي* *Verum factum*، فإن التفـــسير الـــذي تقدمـــه يناقض المبادئ التي تمنح المشروعية للتصور «التكنولوجي» للسياسة لدى هوبز[1].

---

(1) لدى هوبز نفسه من جهة أخرى، فإن أولوية الحقوق الذاتية لكل فرد والحقيقة أن الحـــاكم يتـــشكل بواســـطة تركيب قوى فردية يؤدي حالا إلى الحد من ســـلطات الفعلـــية للحـــاكم، وهو ما يمنع على الأقل من اعتبار التكنولوجيا الهوبزية وكأنها توتاليتارية [شمولية].

لقـــد رأيـــنا أنه إذا كان هوبز يعتبر أن بناء الدولة يمكن أن يتم التحكم فيه عقليا، فذلك لأنه يتمسك بتنوع المصالح، الرغبات والآراء على أنها أقل أهمية من الهوية الأساسية للمشاعر الإنسانية. كذلك، حالما ننطلق من التنوع، فإن المشكلة السياسية تطرح بشكل مغاير: ينبغي أن نضع في المستوى الأول عملية تواصل الأفكار وانتقاء المصالح المشروعة الـــذي يمكـــن أن يتجلى منه إجماع؛ في هذه الشروط، فإن *مبدأ الفعل الحقيقي Verum factum* لا يؤدي كما هو الشأن عند هوبز إلى «نـــزعة بنائـــية» constructivisme جذريـــة، وإنما يشير فقط إلى أن المعايير الاجتماعـــية قابلـــة للفهـــم في نطاق ما نستطيع إرجاعها إلى نشاط اجتماعـــي، حـــتى وإن لم يكـــن مـــضمونا مسبقا التحكم العقلي في العمليات الاجتماعية.

فإعادة توجيه نظرية الفعل الحقيقي، وهي مشتركة لكُتّاب مختلفين مـــن أمـــثال لوك وفيكو[1] ينتج عنها ثلاث نتائج حاسمة: هنا وحيث يـــنطلق هوبـــز من النشاط العقلي إلى غائية الأفراد، إنها تضع في المحل الأول صـــيرورة بين - ذاتية، وتستبدل بالنموذج التكنولوجي نموذجا تأويليا، إنها تستبعد، أخيرًا، مُسلمة بساطة الطبيعة الإنسانية.

إذن بحق حيث إن النظريات المعاصرة للفهم تعترف بفضل فيكو وتعتبره أحد ملهيمها، والنظر إلى عمله في الآن نفسه على أنه استمرارية ونقد للفلسفة الحديثة.

في نقطـــة انطـــلاق تفكـــير فيكو، هناك نقد نقد لمبادئ فلسفة ديكارت، تستند إلى تقليد خطابـــي وجدلي لإعادة تثمين، ضد معيار

(1) Cf. sur cette question, James Tully, *A discourse of property, John Locke and hisadversaries*, Cambridge University Press, 1980, p. 22-27.

الـــبداهة، *بُعـــد المُحتمل والمُرجّح*. منذ 1708، وضمن *منهج دراسات زماننا*[1]، يرفض فيكو التعريف الديكارتي للحس المشترك بوصفه ملكة كونية لتمييز الحقيقي من الخاطئ وذلك للاعتراف على العكس القدرة علـــى إدراك *المحـــتمل*: «مثلما أن العلم نشأ من الحقيقي، والخطأ من المزيف، فكذلك نشأ الحس المشترك من المحتمل. فالمحتمل، يعبّر، فعلا، بكيفـــية مـــا عن الوسط بين الحقيقي والمزّيف، بقدر ما أن الحقيقي في الغالـــب الأعم لا يكون إلا نادرا مزيفا»[2]. فإعادة التأهيل هذا للتقليد الأرسطوطاليـــسي هو بديهيا صعب الانسجام مع تمثل «تكنولوجي» (بـــالمعنى الحديث للكلمة) للمجتمع: فإذا كانت الممارسة تنتظم حول المحتمل فإنها لا تستطيع الزعم بتحكم عقلي تام. في حين، وبعيدا عن أن تكـــون مهجورة في الأعمال اللاحقة لـــ فيكو، فإن دفاع عن الحس المـــشترك يبدو أكثر فأكثر وكأنه أحد المبادئ الأساسية لفلسفته: إذن فابـــتداء منها حيث يتوجب تفسير الدلالة التي يأخذها عند فيكو مبدأ *الفعل الحقيقي Verum factum*.

فأكثـــر وكأنه أحد المبادئ الأساسية لفلسفته: إذن فابتداء منها حيث يتوجب تفسير الدلالة التي يأخذها عند فيكو مبدأ *الفعل الحقيقي* *Verum factum*.

في النصوص السابقة *للعلم الجديد*[3] *scienza nuova*، فإن فكرة تبادلية الحقيقي والحدث خصوصا وكأنها مبدأ لنقد، عادية جدا في حد

---

(1) Trad. *in* Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, et autres textes, trad., Par Alain Pons, Paris, Grasset, 1981.

(2) Id., *ibid*., p. 225, cf. les remarques d'Alain Pons, p. 198-199.

(3) Notamment le De Antiquissima Italorum sapientia (La très ancienne sagesse des Italiens) (1710).

ذاتهـــا، من فكرة الفيزياء العقلية: بما أننا لم نصنع الطبيعة فنحن لا نقدر علـــى معرفتها عقليا، ففي الرياضيات فقط (حيث لا يتعامل الذهن إلا مـــع منتجاته الخاصة) نكون قادرين على معرفة قبلية. يمكننا من الآن تـــسجيل كـــذلك غموض معين لتوجيه فيكو، يبعده نهائيا عن فكرة الذاتـــية السيدة: إن ترقية القوة الخالقة للمهارة الذهنية *ingenium* لا يـــتوافق فعـــلا مـــن دون تقليص معين لقدرة الوعي على ذاته، بما أن الكوجيـــتو *cogito* لـــيس معرفة حقيقية، بالمعنى الكامل: إنني أعرف *إنتاجاتي*، لكن، وبما أنني لست صنع نفسي، فإن هذه المعرفة تبدو كثافة كنه الوعي لذاته[1]؛ علاوة على أن المهارة الذهنية *ingenium* يتبع هو ذاتـــه *الحـــس المشترك*، وهو ما يؤدي إلى مراجعة الأولوية الديكارتية للوعي «الخاص».

فبتمديد صلاحية مبدأ التعادل بين الصنع والمعرفة إلى التاريخ، فإن فـــيكو، وبعيدا عن تجذير النـــزعات «التكنولوجية» للفلسفة السياسية لـــــ هوبز، انتهى إذن إلى *قلب* أهم مسلماته: هنا وحيث يؤكد هوبز على إمكانية فهم مباشر لمنطق النشاطات الإنسانية بواسطة الاستبطان، يبيّن فيكو ضرورة حل *déchiffrement* الأشكال الرمزية المتضمنة داخل التجربة التاريخية والاجتماعية؛ أيضا يرفض في الوقت نفسه فكرة تحكم

---

(1) يـــتطابق نقـــد الكوجيتو هذا مع نقد جولينسكس Geulincx (1624-1669)، وحيث تم أن تأثيره على مذهب مالبرانش قد تم تسليط الضوء عليه من قبل مارســـيال غيـــرو Martial Gueroult (Malbranche, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, t. II, p. 224 n. et 230 n.).

وحـــول جولينـــسكس، الذي يمثل وساطة هامة بين التيار ما بعد اليدكارتي ونظريات الحق/الفعل verum factum، أنظر:

Alain de Lattre, L'occasionnalisme d'Arnold Geulincx, Paris, Editions de Minuit, 1968, ainsi que Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem, op. cit., I, p. 532-543.

ذاتي لبناء علاقات اجتماعية[1] والأنثربولوجيا العقلانية للقانون الطبيعي الحديث[2].

تكتســـي فلسفة فيكو، بالنسبة للفلسفة المعاصرة، دلالة نموذجية. فما فعله كبار «ما بعد ديكارتيّين» postcartésiens للميتافيزيقا، فعله فـــيكو للتاريخ، مع قبول التثمين الحديث للذاتية، إنه يعيد اكتشاف في التاريخ وفي المجتمع عدم قابلية بعد الغموض للاختزال والذي كان دوما للنشاط الإنساني ذاته. أيضا، وحتى إذا تغير الإطار المفاهيمي لفلسفات الـــتاريخ بشكل عميق، بين فيكو ودلتاي، فإن التأكيد الفيكوي [نسبة إلى فـــيكو]، بـــين الـــتأويل، تحيين ما سيصطلح عليه فيما بعد الذهن الموضوعي ونقد المذهب النفعي يمثل على الدوام واحدة من الإمكانيات النمطية لنظريات التاريخ.

إن ما تم تعديله منذ ذلك الوقت، هو بالخصوص بنية *فلسفة التاريخ*. لـــدى فيكو Vico، فإن فكرة العناية تُحُدُّ من الخارج القوة الخالقة للذهن البـــشري (بواسطة المرجعية إلى إله متعالي وبواسطة فكرة التاريخ الدوري، دون مـــنظور للتقدم)؛ لدى هيغل Hegel، ولأن فكرة العناية تتقلص إلى فكرة معنى محايث للتاريخ، فإن نقد أوهام الوعي المتناهي يتناسب مع وعد بمصالحة الذات المتناهية والمطلق؛ المؤرخين اللاحقين، أخيرا، قل وعيهم أو كثـــر بمسلمات منهجهم، اجتهدوا مع النـــزعة الوضعية المعاصرة لإقصاء الفكرة نفسها لعقلانية جوهرية للتاريخ الكوني.

مـــع هذا، فإن مصير عمل فيكو Vico أظهر جيدا بأن العلم الجديد *scienza nuova* قد طرح مشكلات مركزية للرؤية المعاصرة للتاريخانية.

---

(1) هـــنا معنى التصور القائل بـــ «العناية» providentialiste والدوري للتاريخ الذي يدافع عنه العلم الجديد La *Scienza Nuova*.

(2) Cf. *Scienza Nuova*, § 179, 314, 394.

فقد تشكل فكر فيكو Vico في سياق نقد طابع «أنانوي» solipsiste للكوجيتو الديكارتي: وضمن ذلك المتعلق بانتقادات ما بعد الثوريين (التقليديين والتقدميين) للنزعة الفردية في القرن الثامن عشر حيث سيعاد اكتشافه في القرن العشرين من قبل ميشليه(*) Michelet ومن طرف دلتاي Dilthey (الذي يرجع هو ذاته إلى النقد الرومانسي للأنوار). إن تفسيره لمبدأ *الفعل الحقيقي Verum factum* يهدف إلى التوفيق بين الفكرة الحديثة للذاتية ونقد أوهام نزعة الفاعلية activisme التاريخية: هذا المبدأ ستكون له الدلالة نفسها لدى كل من هردر Herder، هيغل Hegel أو دلتاي Dilthey.

أما بالنسبة إلى التعارض بين هوبز وفيكو، فإن دلالته لا تنفد في صراع «سياسي» بين «النزعة البنائية» constructivisme والثقة في النظام العفوي للتاريخ. فمن الممكن إذن، إذا أخذناها كعناصر ضمن تقلص مجدد «مثالي نمطي» لمنطق الفعل ذاته، لتوفيق مصادرات هوبز مع وعي الحدود التي يفرضها التناهي على عقلانية الأفعال الفردية. وبمعنى ما، يمكننا بالفعل اعتبار أن لـ هوبز أثر مستقبلي بعيد في «النزعة الفردية المنهجية»، حيث إن أبرز الممثلين هم أيضا منظرّين «للآثار العكسية» للفعل الاجتماعي: فالصراع بين النزعة الفردية الهوبزية [نسبة إلى هوبز] ووجهة النظر البين ذاتية لـ فيكو Vico لها من دون شك اليوم دلالة *منهجية* أكثر منها *سياسية*.

(*) ميشليه (كارل لودفيغ) Michelet (Karl Ludwig) (1801–1893)، فيلسوف ألماني متأثر بهيغل عرف بصفته أحد ممثلي اليسار الهيغيلي وشارك في نشر أعمال هيغل ومن كتبه نذكر: تاريخ مذاهب الفلسفة في ألمانيا من كانط على هيغل (1837)، الفلسفة باعتبارها علم دقيق (18876–1881). (المترجم)

2 - الطبيعة، الذهن والحرية لدى دلتاي

نتفق على العموم رد التعارض إلى درويسون Droysen[1] ودلتاي Dilthey[2]. ذلـــك التعارض الذي أصبح كلاسيكيا بين الفهم المميز للعلوم الاجتماعية، باعتبارها «علوم الذهن» (*Geisteswissenschaften*) والتفسير بوصفه عملية نمطية لعلوم الطبيعة.

عند درويسون ودلتاي، فإن التمييز بين «فسر» و«فهم» له قبل كل شيء دلالة *ضد تأملية وضد طبيعية*.

في تقليد كبرى فلسفات التاريخ، يعارض دلتاي الاستحالة، من أجل وعـــي متـــناه، ولإدراك في نفـــس الصياغة *دلالة* التاريخ الكوني ومجموع *أسباب* سيره؛ في هذا التوحيد المزيف *لتأويل* المعنى *وتفسير* الأسباب، يتأمل دلـــتاي في ســـبب الفشل لمحاولة والتي ليست بالتحديد «علمية» (وهو ما يـــستوجب تمييـــزا صارما بين «جملة السببيات المتاحة لمعرفتنا» و«القيمة» الـــتي يمكن أن تعطينا لنا) ولا نقدا (بما أن تقييم الماضي ليس هو ما يُفسّر نقطـــة انطـــلاق البحث)[3]. هذا الغموض هو علامة على تجاهل، الذات العارفـــة، للأصل الذاتي للتقييم: «القيمة والمعيار لا يوجدان إلا قياسا بنسق طاقاتـــنا (...) ولـــيس لهما أي معنى يمكننا أن تتقدم به إذا ما قطعنا كل علاقـــة بينهما وبين هذا النسق. وإن تنظيما للواقع لا يمكن أن تكون له أية قـــيمة في ذاتـــه؛ وهو لا يملكها إلا بالنظر إلى نسق الطاقات»[4]. وعلى

---

(1) Droysen, Grundriss der Historik (1858-1868), in *Historik, Vorlesüng über Enzykloädie und Methodologie der Geschichte*, Munich, 1937.

(2) Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), trad. Par L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.

(3) Dilthey, *op. cit.*, trad., p. 125.

(4) Id., *ibid.*, p. 125.

العكـــس من ذلك فإن مهمة النقد ستكون إبراز، من خلال مجهود نظري، بـــأن دلالة التاريخ ليست معطى يسجله العقل بشكل سلبـــي وإنما، على العكس، بأن الذات العارفة نفسها التي تتعرف في التاريخ الماضي على رمز لتجربتها الداخلية الخاصة: «فجميع الصياغات التي من خلالها نريد أن نعبر عن معنى التاريخ ليست إلا انعكاسات لأنانا الخاصة ولحياتها»[1].

إن نقـــد الـــوهم النظري لا يؤدي فحسب إلى فصل إعادة بناء الأسباب والبحث عن الدلالة؛ ينبغي إذن التعرف على المكانة المركزية لهـــذه الأخيرة ضمن الاهتمامات التي توجه البحث في العلوم الإنسانية. مـــن هنا، وبالتوازي مع نقد تقليد فلسفات التاريخ، من بوسيه Bossuet إلى هيغل Hegel، تلك الخاصة بمحاولات كونت Comte ومل Mill لتوحيد ميتودولوجيا العلوم الإنسانية ومنهجية علوم الطبيعية:

«(العلـــوم الإنسانية) لها قاعدة أخرى وبنية أخرى غير تلك التي لعلوم الطبيعة. هدفها يتكون من مقولات تعطى لنا مباشرة ونحن لا نقدرها من خلال جهد استدلالي، وهي قابلة للفهم من قبل حسنا الداخلـــي؛ في هذا المجال، نحن نعرف ونفهم قبل الحصول على معـــرفة علمـــية. إن خاصـــية تاريخ هذه العلوم هي إذن تحليل بالـــتدريج لكـــل نمتلكه على الفوروالذي نملك فيه معرفة وفهما مباشرين»[2].

مـــنذ *مقدمة إلى العلوم الإنسانية*، نعثر إذن عن بعض الطروحات الأساســـية التي تنظّم الإبستيمولوجيا الفيبيرية: تمييز البحث عن العلل والتفسير الدلالي، الاستمرارية، في العلوم الإنسانية، بين التجربة المباشرة والمعـــرفة العلمية. من اللحظة الحالية تأخذ أيضا، *النـــزعة النقدية* لدى دلـــتاي، وكما هي فيما بعد لدى فيبر، تأكيدات *نيتشوية*، مع الإصرار

---

(1) Id., *ibid.*, p. 126.

(2) Id., *ibid.*, p. 140.

على أهمية *الذات المُقيّمة* في تشكيل الموضوع العلمي. مهما تكن جدة تحلــيلات فيبر (الذي يحاول في بعض النقاط، مثلما رأينا، إلى تقليص الــتعارض بين «الفهم» و«التفسير»)، إنها إذن تتموقع في سياق فكري محــدد ســلفا، أيــن سيجد، في الوقت نفسه سوى المساهمة النقدية لـــ دلتاي وأتباعه، الصعوبات الخاصة بمحاولتهم.

الــصعوبة الأولى تتعلق بمغزى التمييز بين «الطبيعة» و«الذهن». ففـــي *مقدمـــة إلى العلـــوم الإنـــسانية* فـــإن عدم اختزالية الذهن إلى الطبـــيعة يتجلـــى بدايـــة في التـــباين بين الصيرورة التاريخية، حدث الانبـــثاقات غـــير المـــتوقعة، وذلك الخاص بالطبيعة، المتاح بالكامل، نظـــريا وفعلـــيا، إلى الـــتوقع، بمـــا أنه خاضع إلى حتمية صارمة. إن القطـــيعة مـــع الاتجـــاه «الطبيعاني» لـــ كونت وإعادة تأهيل المعيش تـــتطابق قبل كل شيء إذن مع إعادة اكتشاف البداهة الذاتية للحرية الخلاقة:

> **«إن الأسباب التي من أجلها تعودنا على فصل العلوم الإنسانية عن علـــوم الطبيعة وجعل منه كلا على حدة تدفع بجذورها إلى أعماق الوعـــي الذي يكون للإنسان عن نفسه وفي الشعور بالطابع الكلي لهـــذا الوعـــي... في عالم التاريخ هذا، فإن أفعال الإرادة - خلافا للتغيـــرات التـــي تجـــري في الطبيعة حسب نظام ميكانيكي والتي انطلاقا من المبدأ تضم كل النتائج التي تتبع - أفعال الإرادة، وبفعل تسخير طاقة وتضحيات حيث تظل الأهمية دائما ماثلة للفرد وكأنـها حدث تجربة، تنتهي دائما إلى إنتاج ما هو جديد وفعلها يؤدي إلى تطور على الفرد كما على الإنسانية»**[1].

بفهمهـــا هكذا، فإن *الفهم التاريخي* له جزء مرتبط بفلسفة *الحرية الراديكالية*، مؤسسة، مثلما هي عند فيخته الشاب le jeune Fichte،

---

(1) Id., *ibid.*, p. 13-14.

علـــى تفـــسير قوة العقل العملي في العالم الحسي، أو، مثلما هو لدى كارلـــيل Carlyle (الـــذي أعجب به دلتاي)، على تأويل «بطولي» لتاريخ الإنسانية.

هذا التصور لمهام العلوم الإنسانية، الذي يفترض رد التمييز بين *الطبـــيعة* و*الذهن* إلى التعارض الكانطي بين *الطبيعة* و*الحرية*، يعرف صعوبات كبيرة. إننا نرى جيدا، بالتأكيد، كيف يمكنها أن تؤسس *حدا* لمزاعم *التفسير السببـــي* في العلوم الإنسانية، وحتى كيف يمكنها أن تـــندمج في فلـــسفة، حيث، تتقلص إلى دلالتها المنهجية، يغدو تفـــسير الـــتاريخ من وجهة نظر *نظرية منسجما* مع الفكرة العملية للحـــرية الفاعلـــة[1]؛ غير أن ما يتعلق بشأنه الأمر هنا هو بالضبط تعـــريف إسهام منهج الفهم بالنسبة إلى *وجهة النظر النظرية نفسها* ومـــا ندركه بشكل خاطئ هو كيف يمكن لفكرة الحرية أن توجه إيجابـــيا منهجـــية العلوم الإنسانية. مثلما يقترحه دلتاي نفسه، فإن تفسير التاريخ الماضي من وجهة نظر الحرية الإنسانية يتضمن أساسا العـــثور في الماضي على «صورة» جهودنا الحالية لتحويل العالم[2]؛ هكذا يكون لدينا تاريخ للعمل، للجهد أو «للنضالات التي تخوضها إرادتـــنا» والتي يكون فيها كل ما هو غير مفهوم كنشاط خلاق أو تحويلي يبدو وكأنه خمول inertie ويظل كما هو غير قابل للفهم.

---

(1) راجع اليوم نسق فلسفات التاريخ *Le système des philosophies de l'Histoire* لـــ ل. فيـــري L. Ferry، الـــذي يضع بالضبط في المقام الأول النقيضة بـــين «الأنطولوجـــيات» العملـــية والنظـــرية فـــي فلـــسفات التاريخ؛ ومن هـــذا المـــنطلق، فـــإن التحلـــيلات العمـــيقة لـــ ل. فيري لا تعالج المشكلة المطـــروحة هـــنا، والمـــتعلقة بالذهن *Esprit* باعتباره واسطة بين الطبيعة والحرية.

(2) Cf. Introduction..., op. cit., p. 126.

إننا نجد هكذا تخطيطا ثنائيا، مشابها لذلك الذي يسيطر على فلسفة الأنوار[1]: المتمركز على كفاح «الطاقة» ضد السلبية، التاريخ يترك خارجه الجزء الكبير من التجربة الإنسانية. إن تقليصا مثل هذا لأهمية الفهـــم التاريخـــي يشكل بوضوح بتر لمشروع دلتاي Dilthey. إن التمييـــز بين العقل والطبيعة هو تمييز نظري، لا يمكنه أن يختزل إلى تعارض بين الطبيعة والحرية، لأنه يتوجب على علوم الذهن أن تدمج فهـــم الماضـــي التاريخي فيما يبدو لاعقلاني، والذي أخذته العلوم التاريخـــية للقرن التاسع عشر بعين الاعتبار، وذلك بإحداث قطيعة بالضبط مع «أفكار القرن الثامن عشر»[2]. لدى دلتاي، فإن التماثل الماهية بين الذات والموضوع للعلوم الإنسانية الذي يعطي لهذه العلوم وحـــدها المنهجـــية؛ فالأمر لا يتعلق إذن بإعادة رسم للصراع بين الحـــرية الإنسانية والخمول التاريخي بقدر ما يتعلق بالعثور، في أصل الأفعـــال، عـــادات أو مؤسسات ماضية، مصالح أو دوافع يمكن لنا فهمها أو مقارنتها بما عندنا.

لفتـــرة طـــويلة، فإن علم النفس هو ما شكّل بالنسبة إلى دلتاي Dilthey نمـــوذج معرفة الفهم؛ أصالة منهج الفهم، في أن ترتكز على معـــيش متاح إلى تجربة مباشرة، خلافا للذكاء الرياضي والطبيعي الذي لن يدرك إلا علاقات خارجية وحيث إن «الكيفيات الحسية ممثلة» من دون أن تصير بنفس القدر «معقولة»:

---

(1) متناظـــرة *analogue* لكنها ليست متطابقة *identique*، لأنه إذا كانت بقيت البنية الثنائية متشابهة لدى فولتير Voltaire، كوندورسيه Condorcet، فيخته Fichte أو كارلـــيلCarlyle، فإن محتوى التعارض يختلف (صراع الطبيعة والعادة، العقل والخرافة، النشاط والخمول، إلخ).

(2) Id., *ibid.*, p. 2.

«إن ثـراء تجـربتنا الخاصـة يسمح لنا تخيل، بواسطة نوع من الانتقال، تجربة مماثلة خارجة ذواتنا وفهمها، وحتى القضايا الأكثر تجـريدا للعلوم الأخلاقية، فإن الواقع الممثل في الأفكار هو تجربة معاشة وذكاء»[1].

فمـنذ الأعمال الأخيرة لـ دلتاي، مع هذا، فقد تم سريعا إدراك نقـائص النموذج السيكولوجي، تحت التأثير المزدوج للنقد الهوسيرلي للنـزعة الـسيكولوجية وإعـادة اكتـشاف المقولة الهيغيلية للذهن الموضوعي.

في البداية، فإن إعادة تشكيل المعاش بواسطة التعاطف تترك جانبا، في حالـة الإنـتاجات المدروسة بواسطة تأويلية دلتاي (أعمال فنية أو «رؤى للعـالم» وُظّفـت في أنـساق فلسفية)، القصد المحدد للخالق (الـبحث عن الجمال أو الحقيقة). إضافة إلى ذلك، إنها تترك خارجها كـل ما له، في الثقافة، موضوعية خاصة، مستقلة عن المنظور الخاص بالمواضـيع الامـبريقية؛ فهما يستند إلى سيكولوجيا التعاطف لا يمكنه الـتفكير لا في *مثالية* القضايا المنطقية ولا حتى بالفرق بين *نشاط منظم عقليا صوب هدف* ورد *فعل عاطفي* بسيط اتجاه مثير خارجي.

بانفصلال حتى استقلالية النشاطات الجمالية الخلاقة أو النشاطات العقلية، فإن ما ينبغي فهمه، ضمن منظور دلتاي نفسه، ليست التجربة المعاشة من طرف الفاعلين بقدرما هو في العملية التي تذهب من *القصد* نحـو *التحقيق* عبر هيكلة للأشكال الرمزية تفترض عالما موضوعيا وبين ذاتي معـد سلفا. إن نموذج الفهم في هذه الحالة ليس هو *إعادة تفعيل المعيش* وإنما *إعادة بناء عملية توضيع objectivation* للنشاط الإنساني:

(1) Dilthey (De la psychologie comparée), Contribution à l'étude de l'individualité (1895-1896), in *Le Monde de l'Esprit* (1911), trad. Par M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, p. 269.

«إن حقــل (علوم الذهن) مماثل لذلك الخاص بالفهم وبالتالي فإن هــدف الفهم هو موضعة الحياة. هكذا فإن حقل علوم الذهن محدد بموضــعة الحياة في العالم الخارجي. الذهن لا يستطيع أن يفهم إلا مــا أبدع. فالطبيعة، وهي موضوع العلوم الفيزيائية، تحتوي على الحقيقة التي تشكلت باستقلال عن نشاط الذهن. فكل ما طبع عليه الإنسان علامته بواسطة نشاطه يشكل موضوع علوم الذهن»[1].

إن الحدس الرئيسي لعمل دلتاي - هوّية الماهية، في العلوم الإنسانية، بــين الذات والموضوع - يعبر عنه في صياغات موروثة من فيكو Vico: يمكنــنا فهم العالم التاريخي لأننا نحن من صنعه، في حين أن العالم الفيزيائي يبقــى بالنسبة إلينا نهائيا معتم. ومثلما هو الأمر لدى فيكو نفسه، فإن مبدأ *الفعل الحقيقي verum factum* لا يعني أبدا بأن التاريخ البشري يكون مطلقــا شفاف، ولا حتى إذا سعينا إلى تفسيره من وجهة نظر البراكسيس *praxis*؛ فالأمــر يــتعلق فقــط بإعادة تنشيط، عن طريق إعادة تشكيل الــدلالات الهادفة، النشاط الذاتي الذي توضّع [أصبح موضوعيا] في العالم التاريخي. لإن المفترض في الفهم، ليس هو إذن أن يصير التاريخ ميدانا حرا مــن النشاط الإنساني بل إن *موضوعيته objectivité* في حد ذاتها ليست ممكــنة إلا بوصــفها توضيعا *objectivation* في عالم رمزي؛ عالم الذهن لــيس كذلك هو ذلك الخاص بالحرية بقدر ما هو *بالدلالة*؛ موضوع علوم الــذهن هو إذن بالأساس هيرمينوطيقي - هدفها يكمن في العثور، تحت توضيعات *objectivations*، على عالم الحياة والذي هو الأصل. إن الفهم يحــدد إذن قبل كل شيء وضعية *العالم savant*، إلى من يبدو له التاريخ كصيرورة دالة وليس كمجرد تتابعات من الأسباب والنتائج: التعارض بين علوم الطبيعة وعلوم الذهن إذن منهجي أكثر منه *أنطولوجي*.

---

(1) Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in *Gesammelte Schriften*, t. VII.

عــندئذ، فــإن ما يغدو بوضوح مركزيا، ليس هو القوة الخلاقة للـــذهن (كما هو الحال في *المقدمة*...) ولا حتى في إعادة تشكيل فيها مطابقـــة غيرية للمعيش، وإنما في داخل البنيات التي يتموضع بها النشاط الإنـــساني. هذا التغير في المنظور هو ما يموضعه دلتاي وذلك بالرجوع إلى المقولة الهيغيلية *للذهن الموضوعي*، والذي هو ممكن، حسبه، تفكيكه عـــن الميتافيـــزيقا الهيغيلة. في الفلسفة الأخيرة لـــ دلتاي، يظهر هيغل وكأنـــه إذن مـــثل أحد الأجداد الشرعيين لعلوم الذهن، بالنظر إلى أنه يدفـــع إلى وضـــوح المصطلح الافتراضات المناهضة للفردانية للمدرسة التاريخـــية، بإدمـــاج في فلسفته، مع مفهوم «عقل جمعي»، اكتشاف «طبيعة الجذور المشتركة التي لا يمكن اشتقاقها من تفاعل الأفراد ضمن الأخلاق، الدولة، القانون أو الإيمان»[1]. إن ما هو محتفظ به ضمن *بنية Aufbau* النقد السابق للوهم النظري، هو إذن فقط رفض *الأنطولوجيا* الهيغيلـــية، التي تجعل من «العقل الموضوعي» مجرد لحظة لتطور الفكرة، بـــين «العقل الذاتي» واستعادة التقدم ضمن «العقل المطلق». بانفصاله عـــن هـــذه الحركة، فإن العقل الموضوعي ما هو إلا مفهوم *منهجي*، مكتـــسب بغرض فهم ما يفوق العلاقات الفردية، لكن باستقلال عن فكـــرة تطور العقل في التاريخ: «فحالما يتميز العقل الموضوعي عن هذا التأســـيس الأحـــادي ضمن عقل كوني (يعبّر عن طبيعة عالم الذهن) ووراء ذلـــك، لأي بناء مثالي مهما يكن، يصبح التصور الجديد ممكنا؛ فالعقـــل الموضـــوعي يفهم اللغة، العادة وأي شكل آخر أو نمط مثلما العائلة، المجتمع، الدولة والقانون»[2]. إن تعديل *النظام الأساسي* لمفهوم العقـــل الموضوعي (مفهوم منهجي وليس لحظة للحكم المنطقي) ينتهي

(1) Id., *ibid.*
(2) Id., *ibid.*

إلى تغــير في *مدلــوله*: *من جانب* لما يدرجه هيغل، فهو يتضمن جملة الأشـــكال الرمـــزية، وحتى الرئيسية، *ووراء ذلك*، فهو يدمج ما كان هيغل يفكر به تحت مفهوم *العقل المطلق*: الفن، الدين والفلسفة[1].

إن إعادة تفسير دلتاي لمساهمة هيغل يهمين عليها قصد إيجابـــي: تحويل مفهوم *ميتافيزيقي*، الذي يندمج ضمن فلسفة للتاريخ غائية، إلى أداة *منهجـــية* لفهـــم بنية العالم الإنساني، متصور وكأنه عالم *توضيع* النـــشاطات. من وجهة نظر هيغيلية، هذا المشروع يظل بالطبع «مماحك» ratiocinant، لأنه يتطلب فصل مفهوم التطور الذي يمنحه معناه، ولأنه يخضع مجموع السير المنطقي إلى اختصاص تفكير *خارجي* (فلسفة دلتاي نفسه): نلاحظ مع ذلك، عند هيغل ذاته، أن فلسفة العقل تطورت قبل النـــسق (أثـــناء مـــرحلة يينا Iéna) وأن لا شيء يمنع من التفكير بأن المقولات الهيغيلية يمكنها أن تحوز على حياة خاصة، بعيدا عن النسق في حد ذاته[2]. مهما تكن عدم مهارته النظرية، فقد أدرك دلتاي من دون شـــك شـــيئا ما أساسيا ضمن تاريخ التصورات الحديثة للتاريخية: فقد تشكل العلم التاريخي ضمن سياق نقد أوهام النـــزعة الفردية العقلانية للقـــرن الـــثامن عشر، بوضع اهتماماته للبنيات المتموضعة والإبداعات الجمعـــية في المحل الأول. من زاوية فلسفية، فمن الواضح بأنها تفترض، في الـــوقت ذاته بأن معقولية العالم التاريخي، المسافة بين الوعي الفردي والشكل المتموضع لمنتجات النشاط: إنها تعثر من هذا، ومع المبدأ الذي يقـــول بأنـــنا نفهم التاريخ فقط لأننا نصنعه، الحدس المركزي الآخر

---

(1) Id., *ibid.*

(2) راجـــع بخـــصوص هـــذه الـــنقطة الكـــتاب الهـــام لـــــ جان مارك فيري Jean-Marc Ferry، هويّة العصر الحديث *L'identité de l'âge moderne*، المنشور سنة 1988 لدى أ. فايار A. Fayard.

لـــــ فيكو، تلك الخاصة بضرورة تجاوز النــزعة الفردية الحديثة لفهم التاريخ[1].

فالفلـــسفة الأخـــيرة لــــ دلـــتاي، وراء القطيعة مع النـــزعة الـــسيكولوجية لسنوات 1890، تستجيب من جهة أخرى إلى مسألة حاضــرة مـــنذ *المقدمة إلى العلوم الإنسانية*، التي تعتبر مسبقا «الفرد» وكأنه تجريد، وتميز تماما بين السيكولوجيا وعلوم «الأنساق الثقافية»، وهي الأنساق التي يستبدلها الواقع بزوال الأفراد[2].

إن الـــدورة التي تنتهي مع *البنية* ***Aufbau*** لا يمكن أن تفهم فقط وكأنهـــا انقلاب منظور فرداني أو سيكولوجي ضمن تصور «كلياني» Holiste للعلـــوم الاجتماعـــية، لأن المواضيع ذاتها (أولوية الفهم على التفسير، نموذج *الفعل الحقيقي* *verum factum*، ضرورة تحليل توضيع objectivation العقـــل في البنيات الجمعية) موجودة دائما دوما، حتى وإن تغـــير ترتيبها. إن ترددات دلتاي تعبر في الواقع عن وضعية جديدة خلقـــت في الفلـــسفة الترنسندتالية بواسطة نشأة العلوم التاريخية، وأن

---

(1) إن المـــثال المقـــدم مـــن قبل ميشليه هنا له دلالة خاصة. بالنظر إلى كونه متـــرجما لـــ فيكو، فإنه يرى في العلم الجديد *la science nouvelle* أساسا لنزعة إنسانية «بروميثية prométhéen»، مطابقة للتصور «النشيط activiste» للـــتاريخ الـــذي يدافـــع عـــنه هـــو نفـــسه فـــي مقدمة إلى التاريخ الكوني *Introduction à l'histoire universelle* (1831)، لكـــنه كذلك حساس إلى نقد النزعة الفردية الديكارتية.

(2) :Cf. *Introduction*..., op. cit., p. 69-70
«إن الأنـــساق تبقى، بينما لا يكون للأفراد إلا بروزا على مسرح الحياة، ثم يتـــركون المـــسرح... هـــذا الارتباط الذي يوحد عناصر العالم الخارجي، عناصـــر ملائمة بمهـــارة لغايات نسق مثل هذا، للنشاط الحي ولكنها عابرة للأشـــخاص، ترجع إلى هذه الأنساق طابع الديمومة الخارجية، المستقل عن الأفراد أنفسهم، وطابع الموضوعية الشاملة».

تفكـــيره يرســـم هـــذا الطرق حيث تنخرط الأبحاث اللاحقة الأكثر خصوبة.

إنها تحدد أولا منظورا نقديا متجددا، أقل صرامة ولكنه ربما أكثر خصوبة من تلك الخاصة بمدرسة ماربورغ. إن رفض الفلسفات التأملية للتاريخ ينطلق في الحقيقة من تفكير حول وضعية إبستيمولوجية جديدة، موســـومة جـــذريا بتاريخانية القرن التاسع عشر، بما في ذلك أبعادها الهيغيلـــية. فالأمـــر إذن، لا يتعلق أبدا بإبطال زعم المفكر التأملي إلى التموضـــع مـــن وجهـــة نظر العلم المكتمل وإنما بالأحرى للعب ضد النـــزعة الهيغيلية ذاتها إمكانياتها التأويلية الخاصة. إذا، كانت الهيغيلية بالفعـــل، يخلـــط بإفـــراط مخطط تتابع الأسباب وذلك المتعلق بتتابع الـــدلالات، فـــلا شـــيء يمنع مطلقا، بإحالة بعض المقولات الهيغيلية (الـــشمولية أولا، العقـــل الموضوعي فيما بعد)، النظام الأساسي الأداة الإستكـــشافية من أجل إعادة بناء الأنساق الثقافية. إن الفلسفة النقدية للـــتاريخ، كمـــا يتصورها دلتاي، لا ترتكز إذن فقط على نقد الوهم التأملـــي الذي يلهم النـــزعة الهيغيلية، ولكن أيضا بغرض إدراج ضمن التفكير الترنسندتالي شيئا من الفهم الهيغيلي للتاريخية.

هكـــذا ينتهي دلتاي إلى إعادة تحديد في الوقت نفسه *القانون والمحتوى* للتمييز بين الطبيعة والذهن. أولا وقبل كل شيء، فإن هذه التعارضات لها قانون منهجي أكثر منه أنطولوجي: إنها تترجم بداية الفهـــم الذاتي، من طرف المؤرخ المدفوع بمشروع التفسير، بطبيعة المهام الخاصة. إن موضوع العلوم الإنسانية هو إذن تفسير تعقيدات الدلالة حيث تتموضع النشاطات الإنسانية، والعالم التاريخي يتحدد بطابعه الدلالي: غير مختزل إلى الطبيعة، فإن العقل لا يتداخل أبدا مع الحرية الجذرية.

إن موضـــوع العلـــوم الإنسانية المفضل هو إذن إجراءات توضيع النـــشاط. هـــذا التقيـــيد لحقل بحثها يجعلها هي نفسها تظهر مشكلة جديدة؛ الفهم يمكنه إذن في هذه الحالة إما أن يأخذ كموضوع النسق المموضـــع للعلاقـــات الـــ بين - ذاتية والدلالات حيث تعبر هذه عن نفـــسها، أو البحث عن إيجاد، خلف الكيانات الجمعية، النشاط الذي ســـاعدها علـــى النشوء. إن تصور دلتاي لموضوعية العلوم الاجتماعية يتـــيح إذن دائما في الوقت نفسه مع استعادة الفكرة الهيغيلية عن العقل الموضوعي، *نـــزعة فردية ميتودولوجية* جذرية.

يطـــرح قانـــون التفـــسير مـــشكلة من نفس الطبيعة. من زاوية كلاســـيكية، نعتبر الفهم، بمعنى دلتاي، ينقل إلى علوم الثقافة مشروع تأويلية الدلالات. يتقدم التاريخ أولا وكأنه *سير خارجي*، غير أن الفهم يجـــد *وحـــدة داخلية*، وذلك بإعادة تشكيل معنى الظواهر النفسية التي حدثت أو معنى التعابير الرمزية التي تهيكل الحياة الاجتماعية. وبتصورها كذلك، فهذا هو المعنى الذي يأخذه لدى دلتاي مبدأ فيكو، فإن التفسير يسعى أن يسترد للذاتية، بواسطة مجهود نـــزع التقديس défétichisation، الدلالـــة الأولـــية لمنـــتجات المموضعة لنشاطه. من هذا المنطلق، فإن صلاحية منهج الفهم متعلقة بتلك الخاصة بنموذج تأويلي الذي تزعزع جذريا بواسطة التوجيهات الجديدة التي برزت في أوائل القرن العشرين، وخاصة مع ميلاد التحليل النفسي.

هكـــذا، فإن تطور الفلسفة النقدية للتاريخ لدى دلتاي يسبق قبل ذلـــك حـــول المواضيع التي ستهيمن على فكر ريكرت Rickert، زيميل Simmel أو ماكس فيبر Max Weber (حتى وإن ابتعد هؤلاء عن النهج المفتوح بواسطة المقدمة إلى العلوم الإنسانية Introduction aux sciences humaines)؛ فانطلاقـــا مـــن هذا السياق حيث يمكننا أن نفهم التصور

الموجـــود عند فيبر عن مهام سوسيولوجيا الفهم، دلالة نـــزعته *الفردية المنهجـــية* *individualisme méthodologique*، وأهمية التمييزات التي يقيمها بين الفهم *compréhension* والتفسير *explication*.

الفصل الثاني

مهام سوسيولوجيا الفهم

حسب ماكس فيبر

1 - النزعة الفردية المنهجية

في رسالة إلى روبير ليفمان Robert Liefmmann (9 مارس 1920)، لخص ماكس فيبر توجه عمله السوسيولوجي كالآتي: «إذا كنت قد أصبحت نهائيا سوسيولوجيا (كما يشير إلى ذلك قرار تعييّني) فذلك بالأساس لوضع نقطة نهائية لهذه الاستعمالات المبنية على قاعدة من المفاهيم الجمعية التي ما يزال شبحها يخيم دائما. بعبارات أخرى: السوسيولوجيا، هي أيضا، لا يمكن أن تقوم إلا من خلال أحد، من بين مجموعة، أو عدة أفراد منفصلين. لذا يتوجب عليها تبني مناهج فردانية *individualistes* بدقة». إن ريمون بودون Raymond Boudon وفرانسوا بوريكو(*) François Bourricaud، وهما من وضعا هذا النص في

(*) بوريكو (فرانسوا) Bourricaud (François) (1922-1991) سوسيولوجي فرنسي، اهم ما ميز مساره العلمي انتقاده لـ بيار بورديو Pierre Bourdieu واعتباره الباحث الفرنسي المختص بامتياز في شخصية تالكوت بارسونز Talcott Parsons وكذا اهتمامه البالغ بدراسات اجتماعية حول أميركا اللاتينية (البيرو)، ساهم بمعية ر. بودون بوضع مفهوم الفاعل العقلي واشترك كذلك معه في تأليف المعجم النقدي لعلم الاجتماع (1982). من مؤلفاته: مبادئ سوسيولوجيا الفعل (1955)، مقدمة لنظرية السلطة (1961)، عودة اليمين (1986). (المترجم)

"فكرة كتاب" épigraphe ضمن قاموسهما النقدي للسوسيولوجيا، Dictionnaire critique de la sociologie[1] ويجدان في هذا علامة انتماء ماكس فيبر إلى تيار النــزعة الفردية المنهجية، الممثلة بالخصوص منذ مدة من طرف ف. أ. حاييك F. A. Hayek[2] وك. ر. بوبر K. R. Popper[3].

هــذا التيار يتميز أولا بمعارضته للتيار الكلياني (المهيمن على في تقليد السوسيولوجيا الفرنسية، منذ كونت Comte ودوركايم Durkheim)، الذي يعتبر السوسيولوجيا ينبغي عليها أن تعطي أولوية لدراسة *البنيات الجماعــية* التي توجد قبل الفرد. بهذا، حتى وإن، مثلما أوضح نيسبيه[*] Nisbet[4]، كــان جــزء كبير من السوسيولوجيا الناشئة تشكل ضد النــزعة الفردية في القرن الثامن عشر، فقد كان هناك أيضا على الدوام سوســيولوجيون أولوا أهمية منهجية كبيرة إلى الفعل الفردي: في بداية القرن العشرين، على سبيل المثال، وضع فيبر Weber وباريتو Pareto

(1) R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, p. 11.

(2) F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales* (1952), trad., Paris, Plon, coll.«Recherches en sciences sociales», 1953.

(3) K. R. Popper, *Misère de l'historicisme* (1944-1945, 1957), trad. De la version parue en 1944-1945 dans *Economica*, Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1956.

(*) نيــسبه (روبيــر) Nisbet (Robert) (1913-1996) سوسيولوجي أميركي، درس بعــدة جامعات أميركية إلى غاية تقاعده سنة 1978 وبعدها أتم مساره العلمي ضمن *American Enterprise Institute* بواشنطن لفترة تفوق ثماني سنوات ثم طلب منه الرئيس السابق رونالد ريغن أن يرأس *Jefferson Lecture in Humanities*، عرف بانتمائه إلى المحافظين والدفاع عن آرائهم من أهم كتــبه: الأثــر الاجتماعــي (1966)، التغير الاجتماعي والتاريخ (1969)، سوسيولوجيا إميل دوركايم (1974)، تاريخ فكرة التقدم (1980). (المترجم)

(4) R. A. Nisbet, La tradition sociologique (1966), trad., Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1984.

هــذا الفعل الفردي في صدارة اهتماماتهم، خلافا لــ دوركايم (أو، في ألمانــيا، تونيز[*] Tönnies) والذين كان المجتمع يمثل لهم الحقيقة الأولى والفــردنة الــواقعة التي يجب تفسيرها. علاوة على ذلك، يمكننا اعتبار بأنه، مهما يكن توجهها، فإن المؤسسين الكبار للسوسيولوجيا استعملوا دومــا في الحقيقة ميتودولوجيا «فردانية»، لما اجتهدوا في تحليل أفعال الــناس، دون اختزالها مسبقا إلى عبارات بسيطة للحاجات الاجتماعية الموجودة سلفا[1].

إذن «فالنــــزعة الفــردية المنهجية» كما هي ليست خطا مميزا لعمـــل ماكس فيبر؛ لكنه مع ذلك يأخذ لديه دلالة خاصة إذا ما أعدنا وضعه ضمن سياق المناقشات المنهجية لسنوات 1900 والمشكلات التي أرادت سوسيولوجيا فيبر حلها.

إن ميتودولوجــيا ماكس فيبر تندرج ضمن تقليد يضع في مركز الصدارة *توضيع objectivation* النشاطات في عالم الذهن، وليس فقط إعــادة تــشكيل العلاقة بين استراتيجيات الأفراد والحقل المكوّن سلفا للعلاقات الاجتماعية. إضافة إلى هذا، ووفقا للتأثير المشترك للفلسفات

(*) تونيــز (فــرديناند) Tönnies (Ferdinand) عالم اجتماع ألماني (1855-1936) اشــتهر بمؤلفه المعنون: *الجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gesellschaft* المنــشور سنة 1887 وفيه ميّز بين الرابط الاجتماعي بين أعضاء الجماعة وأفــراد المجتمع حيث يكون الرابط في دائرة الجماعة (communauté) من طــراز طبيعي وعضوي بينما يكون في دائرة المجتمع (société) ما هو موجه نحو هدف. (المترجم)

(1) Cf., par exemple, sur Durkheim, R. Boudon et F. Bourricaud, :*Dictionnaire*..., *op. cit*., p. 286

«يلجــأ دوركايم، ضد مبادئه، إلى استفهام فرداني عندما يحاول تفسير لماذا تــبدو مــراحل الإزدهــار الإقتصادي مصحوبة في الغالب بزيادة في نسبة الإنــتحار: ولمــا يلوح في المناخ التفاؤل، فذلك قد يدفع الفرد إلى الرفع من مستوى تطلعاته وهكذا، يتعرض إلى خطر الإحباط».

النقدية للتاريخ، فإن طابعها *الدلالي* (وليس *الميكانيكي*)، الذي يؤسس امتـــياز الفعـــل الفردي لعلم الاجتماع: مثلما يظهره بجلاء بحث *حول بعض مقولات سوسيولوجيا الفهم* فذلك *لأن* الفرد هو الوحيد الحامل لـــسلوك دلالي والـــذي ينبغي اعتبار «الفرد المعزول ونشاطه» بوصفه الوحدة القاعدية «للسوسيولوجيا»[1]. كذلك، وبينما تندمج النـــزعة الفـــردية المنهجـــية لدى أبرز ممثليها الحاليين، في الغالب الأعم ضمن مـــذهب «مُوحّد» للعلم، فإنها تظل لدى ماكس فيبر تابعة بقدر كبير لتفكير دلتاي حول خصوصية علوم الذهن.

لقد رأينا بأن الحدس المركزي «للنـــزعة النقدية» لدى فيبر هو ذلك المتعلق بالضرورة، ومن أجل استرجاع الفكر لعمله، من نقد *لتشيؤ* المفاهيم العلمية. فهذا الحدس له صدى خاص في العلوم الاجتماعية، بسبب صعوبة التي يجابهنا فكرنا في إدراك *النشاط* بكيفية مغايرة لما هو عليه «تحت شكل الحقيقة الدائمة، لبنية «مُشيّأة» أو لبنية «مشخّصة» لها وجود مستقل»[2]. إن المبدأ الموجه لسوسيولوجيا فيبر سيكون إذن بأن المؤسسات والأشكال الاجتماعية لا يمكن أن تفهم إلا إذا وجدنا، وراء بنيتها «المُشيّئة»، *النشاط* الـــذي سمح بنشأتها: «مفاهيم مثل تلك المتعلقة بـــ "الدولة"، "الجمعية"، "الإقطـــاع" أو أخـــرى مـــشابهة تعـــني، بصورة عامة، من وجهة نظر السوسيولوجيا، مقولات تمثل أشكال معطاة عن التعاون الإنساني؛ تنحصر مهمـــتها في تخفيضها إلى نشاط "مفهوم" وهو ما يعني من دون استثناء عام لنشاط الأفراد المعزولين الذين يشاركون فيه»[3]. من هنا تنبثق سلسلة من النتائج بالنسبة إلى منهج العلوم الاجتماعية.

---

(1) *WL*, *op. cit.*, p. 439; trad., p. 345.

(2) Id., *ibid.*, p. 345.

(3) Id., *ibid.*, p. 345.

قبل كل شيء، من الواضح بأن اختزال الكيانات الجمعية إلى صور للنشاط والتعاون الإنساني هي المهمة النوعية للسوسيولوجيا، فذلك لأن هذه الأخيرة تنطلق من وجهة نظر *خاصة*، تتطابق مع أهداف معرفة *نوعية* والتي لا تتقاسمها بالضرورة الفروع العلمية الأخرى. لا شيء إذن يمنع في سياق علمي آخر، أن يكون من المشروع معالجة الأشكال الاجتماعية وكأنها «بنيات مُشخصّة»، تمتع بـ «وجود مستقل»، والتي ترجعها السوسيولوجيا إلى النشاط الإنساني[1].

إن «النزعة الفردية المنهجية» تتطابق إذن، عند فيبر، مع القانون الخاص للسوسيولوجيا، منظور إليها كعلم للفهم. إن السوسيولوجيا، كتب فيبر، هي «علم يقدم نفسه على أنه فهم بواسطة التفسير (*deutend versteben*) النشاط الاجتماعي ومن ثم التفسير سيره ونتائجه سببيا (*ursälich erklären*)». إننا نجد هنا مبدأ *الفعل الحقيقي verum factum*: أصالة العلوم الاجتماعية، التي تتيح لها بلوغ بداهة عالية من تلك التي تكون لعلوم الطبيعة، فمعنى ذلك أنه بمستطاعنا فهم دلالة الأفعال الإنسانية، بينما لا تطلعنا علوم الطبيعة إلا على تعاقبات دون معقولية داخلية. إن المماثلة، في بعض الحالات[2]، بين «الفهم» و«التفسير» لا يعني إذن بأن العلوم الاجتماعية تكون من ثمة شبيهة

(1) Cf., outre *WL*, *loc. cit.*, *Economie et société*, *op. cit.*, p. 6-7, trad., p. 12، حيث يحلل فيبر التمييز بين القانون الذي تعطيه السوسيولوجيا لمفهوم «الدولة» وذلك الذي هو عليه في المنظومة القانونية لزمانه.

(2) Cf., Economie et société, p. 4:
«بالنسبة لعلم يهتم بمعنى النشاط، فإن "فسّر" تعني من ثم نفس الشيء مثل إدراك المجموع المُعبّر الذي ينتمي، وفقا للمعنى الذاتي المقصود، نشاط قابل للفهم حاليا».

بعلوم الطبيعة، لكنها تبدي خلافا لذلك عدم اختزالها إلى مجرد إعادة تشكيل لتداعيات خارجية أو حتى ارتباطات وظيفية.

إننا نفهم بهذا الاعتراضات التي ما فتئت ميتودولوجيا ماكس فيبر تثيرها لدى ممثلين آخرين للعلوم الاجتماعية المعاصرة، وأيضا الأجوبة التي أمكن تقديمها، من وجهة نظر فيبرية.

يمكننا بداية الاعتراض على فيبر، ضمن المنظور الذي يسيطر على السوسيولوجيا الفرنسية (من أوغيست كونت Auguste Comte إلى إميل دوركايم Emile Durkheim، ومؤَخرًا، إلى لويس ديمون Louis Dumont) بأن «النزعة الفردية المنهجية» لا تعترف الشرط الأول للسوسيولوجيا والذي هو التسليم بأن موضوعها («المجتمع») يسبق في وجوده الأفراد. إن الصعوبة الأساسية من وجهة نظر «النزعة الفردية المنهجية» تكمن إذن في وجوب الاعتراف بقانون *للبنيات الجمعية* (الدولة، الأسرة، الأمة، إلخ). والذي هو حتى من وجهة نظر الفرد الفاعل، لا تظهر وكأنها نتائج لنشاطها، وإنما بوصفها مرجعيات ضرورية التي *تفرض* نفسها على مجموع الأفراد.

من هنا تأتي، ضمن تراث سوسيولوجي ما، منهج وهو على العكس تماما من «النزعة الفردية» الفيبرية، يفضل الشمولية ويحاول تخفيض نشاط الأفراد، والدلالة التي منحها البشر إلى أفعالهم وإلى اعتقاداتهم، إلى ظروف وظيفية بسيطة للحياة الاجتماعية.

لا يجهل فيبر هذه الاعتراضات: فـ «السوسيولوجيا»، كتب يقول فيبر، «لا يمكنها، حتى بالنسبة إلى غاياتها الخاصة، *تجاهل* صور الفكر الجمعي»[1]؛ ينبغي عليها ترك مكان للتمثلات «الكليانية»، لأسباب تتعلق في الآن نفسه ببنية اللغة العادية، بفعل أن البشر يوجهون

(1) Id., *ibid.*, p. 12.

نـــشاطاهم بـــناء على البنيات «الجمعية» (والتي لها بناء على هذا أهمية ســـببية معتبرة) وإلى القدرة الإستكشافية البارزة للنماذج التنظيمية أو الوظيفـــية لتفـــسير المجتمع. مع هذا، فإن البنيات الجمعية والمفاهيم التي تشير إليها لا تشكل، بالنسبة إلى سوسيولوجيا الفهم، إلا *نقطة انطلاق* البحث. فالتأكيد على الوحدة الوظيفية للظواهر الاجتماعية، تعني إذن تكـــوين نموذج مؤقت يستطيع توجيه البحث، لكنه لا يمكنه فهم لماذا يؤدي الفاعلون – أو *لا* يؤدّون – وظيفة هي في الأصل وظيفتهم؛ نقل النموذج «البيولوجي» لوظائف جهاز إلى السوسيولوجيا وإلى مطلقيتها يؤديان في المقابل إلى توتولوجيا [تحصيل حاصل] التي تفترض ما ينبغي تفـــسيره: إن الكيفـــيات المخـــتلفة التي يسلك وفقا لها الناس بحسب الظـــروف الوجـــودة مسبقا. إن للنماذج «الكليانية» أو الوظيفية إذن استعمال مشروع لمساعدة على *انتقاء* وعلى *صياغة* المسائل العلمية، غير أن الاهتمام الحقيقي للعمل العلمي يقع فوق هذا:

«فـــي الحقيقة، ففي هذه اللحظة فقط (مع تفسير الفهم، ف. ر. Ph. R.) حيث يبدأ عمل السوسيولوجيا (كما نفهمه هنا). بالفعل، في حالة "البنيات الاجتماعـــية" (خلافا "للهيئات")، فإنه بمقدورنا من ثمة تقديم خلف إثبات العلاقـــات والقواعد ("القوانين" الوظيفية) *شيء ما إضافي* يبقى أبديا غير متاح إلى أي "علم طبيعي" (بالمعنى الذي يضع فيه قواعد سببية للإجراء وللبنـــيات و"يفسر" انطلاقا من هذا الظواهر المفردة): فالأمر يتعلق *بفهم* ســـلوك *الأفـــراد المتميّزين* الذين يشاركون، في حين أننا لا نستطيع فهم ســـلوك الخليات على سبيل المثال، إنما تصوره فقط وظيفيا وتحديده بعد ذلـــك بناء على قواعد تطوره. هذا المكتسب الإضافي مع ذلك قد تم دفع ثمـــنه غالـــيا، لأن الحـــصول علـــيه كان بثمن طابع بالأساس افتراضي وتجزيئـــي للنتائج التي نتوصل إليها بواسطة التفسير. مع هذا، فبالضبط هو هذا ما تتضمنه خصوصية المعرفة السوسيولوجية»[1].

---

(1) Id., *ibid*., p. 7, trad., p. 13-14.

في هـــذا التدلـــيل، فإن «البنيات الجمعية» تتجلى إذن في الوقت نفـــسه وكـــأن الأمر يتعلق باختزال إلى النشاط الفردي ومثل المفترض الحاضـــر مسبقا على الدوام للفعل الفردي ذاته. نصادف بالطبع، بناء علـــى هذا، اعتراضا كلاسيكيا ضد كل أشكال النـــزعة الفردية: في حـــين أن المـــشكلة تكمن في بناء انطلاقا من الفرد الجمعي أو البين - ذاتي، هذا الأخير أليس مفترضا منذ البداية[1]؟

يمكـــن تجـــاوز هذا الاعتراض، شريطة إعادة وضع سوسيولوجيا مـــاكس فيبرضـــمن السياق النقدي لإبستيمولوجيته. المشكلة هنا إذن ليـــست في العمل على استنباط المجتمع بصورة عامة انطلاقا من الفردية إنمـــا ببـــساطة إعطاء العلم مهمة لانهائية (بالتعريف غير مكتمل أبدا) لتفـــسير النشاط المُمَوضعة objectivée في البنيات الجمعية. إن اختزال هـــذه الأخـــيرة إلى النشاط الفردي ب لا يعبر إذن عن البنية الجوهرية للواقـــع بل يشكل فحسب أفق انتظار العالم: فلا شيء يضمن مسبقا بأنها ستكون منجزة. علاوة على ذلك، فإن الفارق بين النشاط ونتيجته المُمَوضـــعة يفهـــم هو نفسه انطلاقا من بنية نشاط ذات نهائية: وهذه الأخـــيرة ليست بالضرورة عقلية، يمكن أن توضع في خدمة غايات أو قـــيم متـــنوعة، وعلى كل حال، فإن الذات لن تتحكم أبدا في مجموع الشروط الخارجية التي تنشط ضمنها (السوسيولوجيا «الفردانية»، حتى وإن وضعت في مركز الصدارة منطق الفاعلين، تدرس بالفعل نشاطاتهم باعتبارها اجتماعية، مشروطة بنشاط الفاعلين الآخرين)[2].

---

(1) هذا هو الاعتراض الكلاسيكي ضد مونادولوجيا [الذرات الروحية] ليبنتز.

(2) Economie et société, op. cit., p. I, trad., p. 4:

«إنـــنا نعني بـــ... نشاط "اجتماعي" النشاط الذي، من خلال معناه المقصود بواسطة الفاعل أو الفاعلين، يعود إلى سلوك الآخرين، وبالنظر إليه يتوجه سيره».

باعتـــرافنا بوجود «البنيات الجمعية» باعتبارها معطيات مستقلة للفعل الفردي وللبحث العلمي، فيبر إذن لا يناقض مقتضيات منهجيته. بالمقابل، حالما نتقبل اعتبار أن الأنساق الاجتماعية تحدد حقل الخيارات الممكـــنة من دون أن تجعل من الفعل الفردي مجرد تعبير عن ضرورات «نـــسق»، يـــتوجب بالضرورة التسليم.الأدنى من «النـــزعة الفردية المنهجية» وتقبل البرهنة «النقدية» لـــ فيبر: النماذج الوظيفية هي مجرد أدوات استكـــشافية بإمكانهـــا أن تـــوجه قضايا السوسيولوجي، لكن يستحيل عليه استنباط النشاط الفردي[1].

هـــذا التوجـــيه المنهجي يوضح وضعية ماكس فيبر بالمقارنة مع المـــشروع الأولي للفلـــسفة النقدية للتاريخ وللتفسيرات اللاحقة لمبدأ «النـــزعة الفردية المنهجية».

إن فلسفة دلتاي تعرف الفهم انطلاقا من دائرة هيرمينوطيقية التي تذهب من شمولية الفرد والمفرد إلى الكل، في أعماله الأخيرة، لقد نظر دلتاي أخيرا، في استعادة المقولة الهيغيلية *للعقل الموضوعي* ووضع مدلول «تعـــبير الحياة» (Lebensaüsserung) الوسيلة لتأسيس، وراء الدائرة الهيرمينوطيقية، إلهام العلوم الإنسانية لفهم البنيات الجمعية (دولة، أسرة، أمة، إلخ) بوصفها شموليات روحية. فبتجذير طموح حاضر مسبقا لدى زيميل Simmel[2]، تقطع «النـــزعة الفردية المنهجية» لـــ ماكس فيبر

---

(1) إن المشكلة المطروحة من قبل السوسيولوجيا العضوانية (*Economie et société*, *op. cit.*, p. 7, trad., p. 13) متناظرة بالتحديد، بالمعنى القوي، إلى ما تثيره الـــوهم التأملـــي (cf. *supra*, Première Section, chap. I, § 2, p. 19-25)؛ مـــثل الهيغيليانـــية، فإن النزعة العضوية تؤدي إلى بديل غير مقبول: وإما إلى استنباط أفعال الأفراد من الكل، أو اعتبار تنوعها من الناحية العلمية من دون فائدة.

(2) Cf. G. Simmel, Les problèmes de la philosophie de l'histoire (5e éd.), trad., Paris, PUF, coll. «sociologies», 1984.

صـلتها بالتناظر بين الفرد والشمولية بغية تفضيل منهج تكويني يهدف قبل كل شيء إلى إعادة تشكيل توضيع النشاط. من هذا الخيار المنهجي ينجم انعطاف جوهري في تحديد مهام العلوم الإنسانية: البنيات الجمعية لا تـبدو أبدا وكأنها شروط خارجية بسيطة لنشاط البشر، حيث تتبع الدلالـة التوجـيه الذاتي للفاعلين، لاهتماماتهم ولقيمهم. من هذا، من دون شك، تأتي المكانة المركزية والدلالة الجديدة التي تأخذها مشكلات المـشروعية في سوسيولوجيا فيبر: بما أن البنيات الاجتماعية تحدد فقط شـروط النشاط، المشكلة الرئيسية تكون عندئذ هي معرفة لماذا وكيف ينتهي الناس إلى الاعتراف بنظام شرعي[1].

أمـا فـيما يخـص التشابه بين بعض تصورات فيبر والنظريات المعاصـرة للنـزعة الفردية المنهجية كتلك الخاصة بريمون بودون[2] Raymond Boudon، فإنها تأتي ظاهريا من الطموح *الإبستيمولوجي* المـشترك، أكثر من اهتماماتهم السوسيولوجية الخالصة. ضمن سياقات مخـتلفة، يـصادف فيبر ور. بودون مشكلات متماثلة، حيث إن المبدأ العام هو الزعم المزدوج في المرور بطريقة استنباطية تماما من المفهوم إلى الواقع الاجتماعي ومن بنية الكل إلى الفعل الفردي[3]. فهذا وذاك إذن

---

(1) يمكنـنا القول بأنه إذا كان دلتاي قريبا من فيكو وإلى حد ما من هيغل، فإن ذهن فيبر هو من نفس عائلة هوبز؛ إنه يتميز مع ذلك برفضه للأنثربولوجيا النفعية وبالمعنى الذي يعطيه لتعدد القيم والمصالح الأساسية.

(2) Cf., notamment: *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1977, 1979; *La place du désordre*, Paris, PUF, 1982, coll. «Sociologies», 1984; *Dictionnaire de sociologie* (avec F. Bourricaud), Paros, PUF, 1982; L'individualisme méthodologique en sociologie, *Commentaire*, n° 26, été 1984; L'individualisme en sociologie (entretien), *Esprit,* n° 11, novembre 1985.

(3) نفكّـر علـى سـبيل المثال بطروحات بيار بورديو حول استنساخ التفاوت السوسيو – ثقافي.

يعارض «واقعية» التصورات «الكليانية» باستحالة معقولية تامة للواقع وضرورة إرجاع نظام *افتراضي*[1] بسيط إلى البناءات النظرية؛ وفي كلتا الحالتين، فإن المرجعية النقدية تأتي لتؤيد التدليل الابستيمولوجي[2].

هـــذه الطائفـــة من الطموحات، التي نجدها كذلك، تحت صيغ مختلفة، لدى بوبر Popper أو حايك Hayek، تفسر دون شك الاستقرار الملاحظ للمواضيع الرئيسية للنـــزعة الفردية المنهجية، التي تبدو لي أنها الآتية:

- حـــتى وإن كان وجود البنيات الجمعية مفترض من طرف البحث السوسيولوجي، فإن الناظم المثالي للسوسيولوجيا هو في تقريبها من نـــشاط الأفـــراد: «إنها الأفعال الفردية التي، من خلال الانضمام، تـــشكل الظواهـــر الجمعـــية»[3]؛ لأنها ببساطة *منهجية* (وليست *أنطولوجية*) هذه الأطروحة لا تختلط أبدا مع *النـــزعة الذرية*:

  «... النـــزعة الفـــردية لـــ سيميل، مثل نظيرتها لدى فيبر، ليست ذريـــة. الأفـــراد غير معلقين في نوع من الفراغ الاجتماعي: إنهم أفـــراد يتموقعون اجتماعيا، لهم ماضي، مصادر، اعتقادات بانتماء إلى مجتمع، وضمن هذا الإطار الاجتماعي يتصرفون»[4].

- تـــبحث إذن السوسيولوجيا عن تفسير الظواهر الاجتماعية بفهم الأنـــشطة الفـــردية، أي بإعادة تشكيل المعنى المقصود والأهداف المتـــبعة من قبل الفاعلين. إنها إذن فهم بالمعنى الذي يفضي إلى أن دوافع الفاعلين الاجتماعيين تمنح دلالة إلى أفعالهم وتتيح تفسيرها؛ مـــع هـــذا فإن *نتيجة* هذه الأخيرة مستقلة بقدر كبير عن الإرادة

---

(1) Cf., La place du désordre, op. cit., p. 238.

(2) Id., *ibid.*, p. 228, p. 229-230.

(3) *Esprit*, art. cité, p. 101.

(4) Id., *ibid.*, p. 102.

والحـــساب الإنسانيّين. تنطلق النـــزعة الفردية المنهجية من ذات متناهـــية والـــتي، وإن كانت «عقلية»، لا تسيطر أبدا على جملة الشروط حيث يقع نشاطها: إن السوسيولوجيا «الفردانية» تنتهي في الغالب الأعم إلى تحليل النتائج غير المرغوبة («آثار عكسية» أو آثـــار «ناتجة» عن أفعال إنسانية، متصور بطريقة كلاسيكية جدا حول نموذج *تكوين القوى*.

بواســـطة هذا الإصرار على الفارق البنيوي بين مقاصد الفاعلين ونتـــيجة الأفعال، وبالتالي على استحالة تنبؤ ذات ما بشكل كلي بآثار أفعالهـــا، فالنـــــزعة الفردية المنهجية بعيدة جدا عن النـــزعة الفردية البنائـــية في جـــزء هام من فلسفة الأنوار، وتستعيد خلافا لذلك بعض الخـــصائص «الديالكتيكـــية» للسوسيولوجيا «الكليانية»، لـــ هيغل وماركس[1]. مع ذلك يبقى بعيدا جدا عن التقليد الهيغيلي؛ أولا، إنه لا يفترض بأن «النتائج غير المرغوبة» للأفعال الإنسانية ستفسر من خلال الفعـــل الغامض لعقلانية عالية والتي تتحقق بواسطتهم؛ انطلاقا من هذا فهو *ميتافيزيقيا حيادي*: تحليل الفعل من وجهة نظر النتائج غير المرغوبة هـــي أيـــضا ملائمـــة من وجهة نظر عملية لأخلاق المسؤولية (حيث تـــتدخل، تحـــت شـــكل افتراضي، في تصور الفعل)أو ضمن وصف فينومونولوجي يصر على جدة ظاهرة مستحدثة أكثر منها على وجهة نظـــر نظرية لإعادة تشكيل منطق صيرورة التغير[2]. إن سوسيولوجيا

---

(1) Cf., Boudon et F. Bourricaud, *op. cit.*, p. 174-176.

(2) إنني أستعير هذه الملاحظة من محاضرة لـــ جان مارك فيري Jean-Marc Ferry حول *تشكيل الذات من وجهة نظر ترنسندتالية – براغماتية* *la formation du sujet d'un point de vue transcendantal-pragmatique*، ملقاة بمعهد ريمون آرون في فيفري 1986.

الآثـــار المعكوســـة تنتمي إلى سياق ثقافي مغاير لفلسفات التاريخ؛ إنها تطـــورت انطلاقا من اهتمامات نوعية للعلوم الاجتماعية الحديثة، التي تـــسعى إلى توضـــيح شروط تدخل فعال و«معقول» في المجتمع؛ بهذا المعـــنى، فإن لها طموح قريب جدا من ذلك الذي عثرنا عليه في نظرية فيـــبر للـــسببية: ففي كلتا الحالتين، فإن الإشكالية مرتبطة بنشأة العلوم الاجتماعـــية الحديـــثة، وأن المشكلة تكمن في جلب تمثلات عقلانية كلاسيكية إلى صيغ تتفق في الآن ذاته مع مقتضيات العلوم الاجتماعية ومع تلك الخاصة بالفعل[1].

إذن يوجد، من ماكس فيبر إلى الممثلين المحدثين للنـــزعة الفردية المنهجية، استمرارية في *التفكير الابستيمولوجي*؛ مع ذلك، فهذا لا يعني بـــأن *السوسيولوجيا* الفيبيرية ترتكز بالضبط على شاكلة أنماط *المسائل* التي لأبحاث الكُتّاب الذين ينتسبون اليوم للنـــزعة الفردية المنهجية.

لـــدى مـــاكس فيبر، تندرج الأولوية الممنوحة للفرد ضمن إطار نظرية أشكال النشاط ذو دلالة شبه متعالية، لأنها متضمنة في كل بحث عـــن دلالة نشاط الأفراد. إن إرجاع «الكيانات الجمعية» إلى النشاط الذي أنشأها، فذلك يفيد في التحليل الأخير، تقريبها من فعل يمكن أن يكـــون «عاطفـــي»، «تقليدي»، «عقلي في القيمة»، أو «عقلي في الغائية»[2]؛ في حين أن كل بناء ماكس فيبر يفترض بأن هذا التصنيف هو بكيفية ما غير متجاوز، بهذا المعنى فإنه من المستحيل إرجاع الصور الأربعـــة للنـــشاط إلى الـــوحدة، أو في اختزالها الواحدة في الأخرى. بالتأكيد، *في الواقع*، إننا تقريبا أمام تراكيب عديدة على الدوام لأنماط

(1) أنظر، أعلاه، القسم الأول، الفصل 2، الفقرة الثالثة ص. ص 103، 104.

(2) أنظر، أدناه، القسم الثالث، الفصل 1، الفقرة الثالثة.

مـــن النـــشاط[1]، وتوجد توسطات من شكل نشاط لآخر[2]، غير أن التـــصنيف لكونه *نمطي مثالي*، فإن هدفها بالضبط استخراج الأشكال الـــتي يمكـــن تقديمها على شكل مجموعة اتصالية continuum، لكنها منطقـــيا متمايـــزة؛ فبالـــضبط لأنه من المستحيل تمثيل انتقال بين اللا معقولية والنشاط العقلي (على سبيل المثال بين الانخراط غير المفكر فيه لتـــراث مـــا والبحث «المعقول» للتغيير)، وأنه من الضروري افتراض التمييـــز بـــين العقلي واللاعقلي. علاوة على هذا، فإن معنى العقلانية صـــوري ويمكن أن ينطبق على تنوّع غير محدود من النشاطات المنتظمة لغايات أو لقيم مختلفة؛ إن مفاهيم العقلانية في القيمة وفي الغائية هدفها فقط تعيّين نمطيين خالصين، مستقلين عن كل مضمون مادي، وخاصة مفكر فيهما انطلاقا من حالات محدودة للنشاط المحض للقيمة (الذي لن يأخذ بأي اعتبار النتائج المتوقعة للأفعال المنجزة) ومن العقلانية الأداتية الخالصة. مثلما أن الأنماط المثالية ليست مفاهيم ستاتيكية، فإن المشروع لا يكمـــن فحسب في فهرسة الحالات الأكثر وقوعا وإنما خلافا لذلك التفكير في النشاطات الحقيقية بمقارنتها بأنماط محضة (وأحيانا نادرا جدا مـــثل النـــشاط العقلـــي المحـــض للقيمة)؛ من هذا المنطلق نفسه فإن الوضعيات القصوى لها على الفور مكانة مفضلة في إعادة بناء الأشكال الممكنة للنشاط الاجتماعي، بما أنه انطلاقا منها حيث يمكن فهم المنطق الماثل في نسق القيم أو لمجموعة الغايات. (ماكس فيبر حول هذه النقطة

---

(1) Cf., Economie et société, op. cit., p. 23:
«مـــن النادر جدا أن يتجه النشاط، وبالخصوص النشاط الاجتماعي، فقط من خلال هذه أو تلك من كيفيات النشاط».

(2) Cf., *Economie et société*, p. 12-13, trad., p. 21-22, cf. aussi, Id., *ibid.*, p. 191-192, trad., p. 338-339.

وفي للتقليد المهيمن للفلسفة الحديثة منذ ميكيافيللي Machiavel وهوبز Hobbes). إذن فمـــن الممكن، بالخصوص، اختزال العقلانية في القيمة إلى شـــكل خاص للعقلانية في الغائية، وليس هو أكثر مما هو مسموح بإثـــبات تفـــوق [سمـــو] نمط نوعي من الغايات في جميع النشاطات الإنسانية.

في حـــين، وبالـــضبط حول التنوّع غير القابل للاختزال لأشكال النـــشاط حـــيث يبدو وأن ر. بودون ينفصل عن فيبر لمنح، في الواقع، قانـــونا مميزا إلى النشاط العقلي في الغائية، بفهمه على أنه نشاط موجه بوعي صوب إرضاء مصالح فردية. بالتأكيد، فإننا نبقى هنا ضمن إطار *نقدي* يمنع التأكيد دوغماطيقيا القيمة الكونية لـــ «لأكسيوماتيك من نمـــط نفعي» والذي طبق في بناء النماذج[1]؛ مع هذا، فإن إبقاء تصور نقدي - وتجريبـــي - للمعرفة (النموذج هو فرضية استكشافية حيث لا تكـــون الـــصلاحية مضمونة مسبقا) يترافق بتغير في تعريف الناظم المـــثالي للنـــشاط العلمي، والذي يبدو أنه الآن الاختزال المنهجي لكل أشكال النشاط الإنساني إلى تنوعات من العقلانية النفعية.

قبل كل شيء، بالفعل، فإن التعارض الذي وضعه فيبر بين التقليد والعقلانـــية يخـــضع بشدة إلى شكل نسبوي relativisé: إلى اهتمام ضـــعيف إذا أخذناه بوصفه معيارا لتصنيف المجتمعات (عبر التمييز بين «مجـــتمع تقلـــيدي» و«مجـــتمع حديث»)[2]، فإن التقليد ليس أيضا متعارضـــا مع العقل كما يبدو منذ البداية. لنسترجع برهنة التقليديين المحـــدثين (خاصة بيرك Burke)، ر. بودون وف. بوريكو يرتبطون هكذا

---

(1) Cf. R. Boudon, Effets pervers et ordre social, op. cit., p. 4.

(2) R. Boudon, F. Bourricaud, *Dictionnaire…*, *op. cit.*, art. «Tradition», p. 572-574.

بإبراز كيف أن التقليد يمكنه أن يكون موضوع انخراط متعقل، والذي يـــرى في انتقال الأحكام المسبقة عملية انتقاء للمعلومات الملائمة أعلى مـــن الحـــساب الفردي. بناء على هذا، وبينما أن التقليد لدى فيبر هو «الـــشكل ما قبل تأملي للمطابقة»، يبدو هنا بأن «التقليد، ليس ماضيا غـــير قابـــل للاختزال إلى العقل وإلى التفكير، والذي يجبرنا بكل ثقله، وهو عملية بواسطتها تتشكل تجربة حية وقابلة للتكيف»[1]: فالمثالي في العلم هو إذن اختزال التقليد في شكل خاص من «العقلانية».

إضافة إلى هذا، فإن التمييز بين «العقلانية في القيمة» و«العقلانية في الغائية» يظهر وأنه يعرف اختزالا متشابها. هذه النسبنة Relativisation للتـــصنيف الفيـــبيري لا تعني إطلاقا، من جهة أخرى، بأن ر. بودون يقترح اختزالا للسوسيولوجيا إلى الاقتصاد السياسي أو بأنه يزعم إثبات القيمة الكونية للبراديغم للإنسان الاقتصادي *homo oeconomicus* أو للفعـــل الـــتقني. لتحليل وضعية القرار، على سبيل المثال، فإن نموذج الإنسان الاقتصادي *homo oeconomicus* لا تكون له أية قيمة إلا إذا كـــنا بإزاء وضعية حيث تتدخل فقط «أفراد يقبلون التبادل وهم ذوو عقلانية متماثلة»، ويتوقف عن أن يكون ملائما طالما أن معايير العقلانية ليـــست أكيدة أو متغيرة: «في هذه الحالة، فإن نموذج الإنسان الاجتماعي homo sociologicus (العقلانية تتوقف على خصائص اجتماعية للفاعل، واحتماليا بالقيم التي يؤمن بها) ملائم»[2]. إن سوسيولوجيا ب. بودون تـــنطلق إذن مـــن نقد مقترن بافتراضات «نفعية» للاقتصاد السياسي الكلاسيكي ومن التيار «الثقافوي» المهيمن ضمن تقليد سوسيولوجي. إن الاعتراض الذي يقدم إلى العقلانية النفعية يكمن في عدم تحديد اولي

(1) Id., *ibid.*, art. «Tradition», p. 575.
(2) Id., *ibid.*, art. «Rationlité», p. 447.

لمصالح الفاعلين («يمكن أن تكون للفاعل الواحد أهداف متناقضة» وقد يتغيّـــر إدراكـــه لأهدافه حسب اعتقاداته و«قيمه»)[1]؛ وإلى النـــزعة الثقافية، فإننا نعترض بضرورة إقامة وساطة بين القيم المهيمنة في مجتمع ما ونشاط الأفراد الذي من المفترض أنه يترجم أهميتها[2].

في كلتا الحالتين، فإن حل المشكلة المطروقة يكمن في تقديم صيغة نـــسبية في الآن نفسه لمقولتي *الاهتمام والقيمة*، لإبراز كيف، في معظم الوقت، يرتبط هؤلاء وأولئك *بمنظور* خاص لفاعل ملتزم ضمن وضعية معقـــدة. إن المقـــولة التقليدية للاهتمام تتحول إذن (وليس دائما رفع المـــنافع الفردية إلى أقصى درجة هو ما يوجه الفعل)، وبالعكس، تظهر القـــيم بوصـــفها إفراز عملية تقييم تنتج عن حساب لنمط استراتيجي تقريبا، وإذن فهو بقدر كبير مماثل لما يُوجه العقلانية الاقتصادية:

> **«إن التقيـــيم هـــو مقارنـــة بين الأحداث محتملة الوقوع والمقيمة باختلاف – والمرجّحة بطريقة غير متساوية، التي يمكن معالجتها وكأنهـــا عملية اجتماعية في ثلاث عناوين على الأقل. إنها تصدر عـــن تعلم؛ وترتكز على مرجعيات مُقدَمة من طرف أنساق معيارية سابقة على العملية التقييمية الموضحة؛ إنها ترتبط *بقانون* المُقرّر [مـــن يملك سلطة القرار]، بوضعيته في التنظيم. إن وصف التقييم باعتـــباره عملية تتضمن بالنسبة إلى فرد حامل لبعض الخصائص مـــن وضـــع أولـــويات بـــين حالات مختلفة لنسق اجتماعي، نحن مجبـــرون على إعطاء رؤية في الوقت نفسه تعددية، تركيبية وإلى حد ما استراتيجية»**[3].

إن إعادة البناء هذه للنظرية الفيبيرية للنشاطات تبعدنا عن فيبر في ثلاث نقاط أساسية:

---

(1) Id., *ibid*., art. «Utilitarisme», p. 592-593.

(2) Id., *ibid*., art. «Cultiralisme et culture», p. 133-140.

(3) Id., *ibid*., art. «Valeurs», p. 604.

1. إن المثالي في السوسيولوجيا ليس هو فحسب إرجاع البنيات الاجتماعية للنـــشاط الذي تم توضيعه، وإنما بالأخذ بعين الاعتبار، من خلال إعادة تكـــوين العقلانية المضمرة في النشاطات الإنسانية، في تشكيل التقاليد، القـــيم والاعـــتقادات، وحيث إن النجاح مرهون بتوافقها مع مصالح الفـــاعلين: «إن الأفعـــال التقييمـــية *vertrationnell* والتقلـــيدية *traditionnell* يعتـــبرها فيبر وكأنها أساسية. غير أن التقاليد والقيم لا تتماســـك إلا بقدر ما تكون منسجمة مع المصالح»[1]. بناء على هذا، هـــنا حـــيث يـــصر فيبر على استقلالية أنساق القيم، ر. بودون وف. بوريكـــو يجعـــلان كمهمـــة للسوسيولوجيا الأخذ بعين الاعتبار نشأة «رؤى العالم»؛ تحاول السوسيولوجيا إذن أن تتحدد وكأنها جينيالوجيا، والـــتي، حينما تعيد أنساق القيم إلى دلالتها التاريخية، تحطم الوهم الذي يفرز «المطلقيات» أو «المعطيات القصوى والتي لا تقبل الاختزال»[2].
2. هنا حيث يفضل، نظرا لقيمتها الإستكشافية، الوضعيات القصوى (مثل العقلانية «المحضة» في القيمة) فإن الاهتمام ينصب بالأحرى حول الشروط «الوسطى» أو «العادية» التي يمارسها عبرها النشاط[3].

---

(1) Id., *ibid.*, art. «Utilitarisme», p. 591.

(2) :Id., *ibid.*, art. «Valeurs», p. 605

«من الحقيقي أنه إذا ما قارنا دفعة واحدة "رؤية العالم" البيوريتانية و"رؤية العالم" البـــراهمانية أو البوذية، فمن المستحيل البرهنة على أن هذه أصح أو أفضل من الأخرى. ومن ثمة يحق لنا استخلاص بأن كلتيهما اعتباطية. لكن إذا تبنينا وجهة نظر تكوينية، سندرك ليس فقط بأنه بالنسبة للمؤرخ وللسوسيولوجي أنهما تكونتا عبـــر الـــزمن عـــن طـــريق المجابهة مع التناقضات للتجربة الاجتماعية، وهي تعـــرض بالـــتدريج، في حين بالنسبة للمؤمن، فإنها تبدو كمطلق، مثل "علبة" من العقائد والمعتقدات أن "تأخذ كما هي أو تترك كما هي"».

(3) «وهو ما لايعني بأن ر. بودون ينفي إمكانية الخيار الذي يفرض نفسه وكأنه مطلقيات» (Id., *ibid.*, art. cit., *loc. cit.*).

3. لدى فيبر، فإن استحالة اختزال النشاطات الحقيقية إلى أنماط مثالية التي تعيين أهمية التركيبات بين الأشكال المتنوعة للنشاط التي يصادفها السوسيولوجي غالبا في البحث؛ ممزوجة بالواقع الاجتماعي، أشكال النشاط «نمطية - مثالية» يجب أن يتم تمييزها بدقة أثناء وضع الأنماط المثالية. لدى ر. بودون، فإن تعقّد اللعبة بين القيم، الاعتقادات والمصالح، أو العلاقة بين التقليد والعقل يجبر على إضفاء صيغة نسبية على التمييزات الفيبيرية وإرجاع تنوّع أشكال النشاط إلى مركز مشترك، مُمثلا من خلال نموذج العقلانية الموسع الذي يُكوّنه الإنسان الاجتماعي *homo sociologicus*. وإذا، كان الأمر مثلما مر معنا، حيث تجعل نظرية فيبر من أشكال النشاط شبه متعالية، توجه مسبقا كل فهم قبلي للمجتمع، فإن محاولة ر. بودون تثير بالأحرى جهود النزعة المثالية الألمانية لتجاوز «الاصطناع» [التكلّف] facticité الذي بقي مؤثرا على نسق المقولات لدى كانط.

إن مثالا كلاسيكيا، ذلك المتعلق بالعلاقات بين الرأسمالية والبروتستانتية، يسمح لنا بإدراك أهمية هذا الانعطاف لنظرية فيبر. في نقطة انطلاق تحليل فيبر، نجد تساؤلا حول الظروف التي كانت وراء نشوء الرأسمالية، معتبرا إياها ظاهرة *فريدة*، خاصية الأصالة المطلقة للتاريخ الغربي.

إن «التعطش للاكتساب»، لاحظ فيبر، هو من دون شك أحد الأشياء الأكثر شيوعا لدى جميع المجتمعات الإنسانية، وهو ليس أبدا ما يميز الرأسمالية[1] حيث إن التناقض الرئيسي هو بالأحرى ما يتعلق

(1) Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tübingen, Mohr, 1947; trad., Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1967, p. 14-15.

بالتــراكم والــذي، على الأقل في بداياته، افترض عقلنة التعطش إلى الربح، من خلال تحطيم الحوافز التي تصاحبه في العادة (الرغبة في المتعة الماديــة، إلخ). المــشكلة إذن، لا تكمن في تبيان أن الدين البروتستانتي يطــور قيما جديدة تتوافق مع مصالح الرأسماليين، إنما بالأصح توضيح نــشأة الرأسمالية، فيما يكون لهذه الأخيرة من شيء جديد ومتناقض، وذلــك بإرجاعهــا إلى انبثاق قيم ومعايير جديدة، ممثلة في صورة من الكمال عبر الأخلاق البروتستانتية[1].

إن تحليل فيبر لا يتضمن بوضوح بواسطة التأكيد الدوغماطي علــى تحديــد «في نهاية المطاف» لقيم في التغير الاجتماعي، وبهذا المعــنى، فإن ر. بودون على حق في معارضته تحاليل فيبر لتفسراتها العامــية. وما يبقى في الحقيقة، في هذه الحالة الدقيقة، أن فيبر يريد البرهنة على أن تكون الرأسمالية كان يمكن أن يكون مستحيلا لولا بروز تيار جديد حيال النشاط الاقتصادي، يتضمن بالنظر إلى ذلك *تبعــية* منهجــية للعقلانــية في الغائية لقيم ولاعتقادات تحدد خيار الأهــداف. عــلاوة علــى هذا، فبالتحديد لأنه يرتكز على خيار، بالنــسبة إلى فيبر، يُميّز الرأسمالية الأولى عن تلك التي عرفها العالم المعاصــر: «فالبيوريتاني أراد أن يكون رجلا محتاج - ونحن مجبرون على أن نكون مثله... حسب رؤى باكستر Baxter، فإن انشغال بــالخيرات الخارجية لا ينبغي أن يثقل أكتاف هؤلاء القساوسة إلا على شكل معطف خفيف يمكن رميه في كل لحظة. بيد أن الحتمية حولت هذا المعطف إلى قفص من حديد»[2].

---

(1) Id., *ibid.*, trad., p. 234-235.

(2) Id., *ibid.*, p. 109, trad., p. 249-250.

في حـــين، أن ر. بـــودون وفي المناقشة التي يخصصها لطروحات ماكس فيبر وإلى انتقادات تريفور[*] روبير[1] Trevor Roper، يضع[2] في المركز الأول مسألة مغايرة تماما، أقل أهمية بكثير في إشكالية ماكس فيبر، والتي هي أسباب «تعاطف رجال الأعمال مع الكالفينية».

تلـــح أطروحة تريفور روبير، وليس من دون سبب، على الفارق بين إعادة التشكيل الفيبرية لنشأة الرأسمالية وحقيقة الاعتقادات الدينية والمُثُل السائدة في الأوساط التجارية في القرن السادس عشر: فالمقاولون الكـــبار غالبا ما كانوا «أرمن» (ليبراليين)[3] أكثر من كونهم كالفينيين أورثودوكس،لا يخضعون كلهم إلى «الزهد الدنيوي» وكثير منهم على العكس يبحثون على التمتع الشخصي بثرواتهم؛ فضلا عن هذا، فبلدان كالفينـــية مثل اسكتلندا Ecosse أو غيلدر [مقاطعة بالبلاد المنخفضة] Gueldre ظلت مغلقة ضد التقدم الاقتصادي، الذي كان جد معتبر في بلـــدان مـــثل انغلتـــرا الأنغليكانية أو في مدينة أرمينية كـــ أمستردام. انطلاقا من هنا، فإن الميل إلى الكالفينية بدلا من الكاثوليكية عند جزء كـــبير في الأوساط التجارية يعود إلى ظروف تاريخية عارضية جدا وإلى

(*) (تريفور (روبير) Trevor (Roper) (1914-2003) مؤرخ بريطاني، كرس جزءا هاما من أعماله لتاريخ إنغلترا الحديثة ويعد من المؤرخين المختصين فـــي المرحلة النازية. تعتبر أفكاره من بين جملة الآراء التي نافست مواقف فيبـــر لا ســـيما مـــا تعلق منها بالآثار الديموغرافية والاقتصادية المناهضة للإصـــلاح. مـــن مؤلفاته: آخر أيام هتلر (1947) الدين، الإصلاح والتغير الاجتماعي (1972)، التاريخ والهجرة (1980). (المترجم)

(1) H. R. Trevor Roper, *Religion, réforme et évolution sociale*, in *De la Réforme aux Lumières*, trad., Paris, Gallimard, «Bibl. des histoires», 1972, p. 44-88, NB: p. 72.

(2) R. Boudon, *La place du désordre*, *op. cit.*, p. 158-161.

(3) رفض الأرمن بالتحديد المذهب الكالفيني في الجبرية، وحيث نعلم أهميتها في برهنة فيبر.

أمـــر، في المجمـــوع، أن الكالفينـــية أكثر قربا من التراث الإنسانوي (الإراسموســـي érasmien) [مذهب إراسموس Erasme] مقارنة مع الدين الكاثوليكـــي؛ فالخـــصائص المتعلقة بالديانة التي عرفت إصلاحا (مثل مذهب الجبرية [القضاء والقدر] prédestination) هي إذن أقل أهمية هـــنا مـــن أن الأمر البسيط، في مجموعه، «الكالفيني الدولي» كان أقل عداوة اتجاه عالم الأعمال من الكنيسة الكاثوليكية المناهضة للإصلاح.

بالنـــسبة إلى ر. بـــودون، هـــذا الـــنقد «يترك نواة نظرية فيبر ســـليمة»[1]، حـــتى وإن عدلت في بعض الملامح أحادية الجانب، لأنها تأخذ بعين الاعتبار بطريقة مرضية الأسباب التي يمكنها أن تدفع النخب «الرأسمالية» الجديدة إلى تفضيل الكالفينية على ديانات أخرى.

يـــبدو مـــع هذا أن اتفاقا من طبيعة كهذه لا يمكن قبوله لا من طرف فيبر، ولا من طرف تريفور روبير نفسه. لدى فيبر، فإن المشكلة تكمـــن في فهـــم الـــدور الـــذي تلعبه البروتستانتية في تشكيل روح الرأسمالية، وليس فقط في مجرد إعادة تكوين أسباب التعاطف من أجل بروتـــستانتية الأفراد التي ارتبطت سابقا ضمن نشاط من طراز رأسمالي؛ خلافـــا لـــذلك، فإن نظرية تريفور روبير مُدعّمة بواسطة تفسير لميلاد العـــالم الحـــديث والـــذي، ضد فيبر، يؤكد على الملامح «الرجعية» للإصـــلاح، بغية الإلحاح على العكس على الاستمرارية بين النـــزعة الإنسانية الإيراسمية وفلسفة الأنوار؛ ففي كلتا الحالتين، فالأمر يتعلق قبل كـــل شـــيء بإرجاع تشكّل الحداثة إلى تحوّل ثقافي، مميز أولا بتحول الاعـــتقادات والقـــيم الدينية. الفرق بين الاثنين ناجم دون شك من حـــساسية فيـــبر المفـــرطة إزاء الإمكانات العقلية لأديان التعالي، بينما

(1) R. Boudon, *La place du désordre, op. cit.*, p. 161.

تريفور روبير يتموقع ضمن تقليد لا ئكي يعتبر بأن الحداثة لا يمكنها أن تنشأ من *إضعاف* (وليس من التجذير) الديانة المسيحية. بناء على هذا، فـــإن المـــرحلة اللاحقة لماكس فيبر تقع اليوم لدى أولئك الذين، مثل مارســـيل غوشيه[1] Marcel Gauchet، يهتمون بالدور المركزي للمسيحية في عملـــية «نـــزع السحر عن العالم» désenchantement du monde الـــتي تميـــز تـــاريخ الغرب، أكثر من دون شك من هي لدى مؤرخي الأوساط التجارية البروتستانتية.

من ماكس فيبر إلى ريمون بودون، ليست أبدا المسائل نفسها هي التي كانت في المركز الأول، وأن دلالة النـــزعة الفردية المنهجية تغيرت جذريا. لدى معاصرينا، فإن الضابط المثالي هو تشكيل نموذج *للإنسان* الاجتماعي *homo sociologicus* الذي يستطيع أخذ بعين الاعتبار تنوع المجتمعات والسلوكات، لكنه يحث كذلك عن إعادة الوحدة إلى الأنماط المختلفة للنشاط التي ميزها فيبر؛ وعلى النقيض من ماكس فيبر يثمن في كـــل مكـــان الانقطاعـــات: التنافر بين التقليد والعقل، أصالة التطور الغربـــي، عدم اختزال القيم «القصوى» إلى استراتيجيات التكيف.

إن دلالة تصورات فيبر تظهر كاملة حينما نعيد وضعها في سياق نقاشـــات بداية القرن حول منهجية العلوم الإنسانية. لدى دلتاي، فإن الفصل بين علم النفس ومنهج الفهم يخلص إلى إعادة اكتشاف المفهوم الهيغيلي *للعقل الموضوعي*، الذي يقود إلى الحرص على استقلالية البنيات حـــيث يتم توضيع النشاطات الإنسانية. لدى فيبر، الذي عمّق التفكير زيميل Simmel وياسبرز Jaspers، فإنه على العكس من ذلك حيث إن *النـــشاط* الفـــردي المُمَوضـــع في العالم الاجتماعي هو الذي يغدو

(1) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*

الموضـــوع الرئيـــسي للـــبحث. في مقابل دلتاي الأخير، ظل فيبر إذن متمـــسكا بمنهجـــية «فـــردانية»؛ غـــير أنه، بقي معاديا لكل اختزال للـــسوسيولوجيا إلى البسيكولوجيا: المشكلة المركزية هي إذن في تحديد خصائص الفهم *السوسيولوجي*، لدى فيبر.

2 - حدود الفهم

عـــند مـــاكس فيـــبر، فإن التمييز بين الفهم والتفسير لا يغطي التعارض التقليدي بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية. إن تعقيد النظرية الفيـــبرية للفهـــم يعود إلى كونها تقع في مفترق الطرق الابستيمولوجيا ونظرية النشاط الاجتماعي. غير أن، الابستيمولوجيا الفيبرية، مثلما مر معنا، تبتعد عن التصور المهيمن لمنهج الفهم في العلوم الإنسانية: فبتأهيل التفسير السببـــي في العلوم الإنسانية، تحاول تقريب العلوم الاجتماعية («فهمـــية»)مـــن علـــوم الطبيعة («تفسيرية»). وعلى العكس، فإن الـــسوسيولوجيا الفيبيرية تفترض *تمييزا* تصوريا صارما بين السلوكات «القابلـــة للفهـــم» (القابلة لـــ «بداهة» نوعية) وتلك التي تبقى نهائيا مستغلقة على الفهم. إن التمييز بين الفهم والتفسير يخص إذن في الوقت نفسه *مناهج* و*مواضيع* العلوم الاجتماعية.

علـــى الـــصعيد المنهجي، فإن اللجوء إلى التفسير السببـــي له أولا، كما رأينا[1]، قيمة قاعدة أمن: «كل تفسير يسعى، بالتأكيد، إلى الـــبداهة. لكن تفسيرا دلاليا، مهما يكن بديهيا، لا يمكنه أيضا كمـــا هو وبحكم طابع البداهة هذا الزعم بكونه تفسيرا *صالحا* من وجهـــة نظـــر سببية. إنه لن يكون في ذاته إلا *افتراضا* سببيا بديهي

(1) أنظر أعلاه، ص. ص 91-89.

بشكل خاص»[1]. فالتفسير إذن يستخدم في *التحقق* من موضوعية العلاقات الدلالية التي يضعها التفسير الفهمي: تحقق ضروري لأن لا شيء يضمن مسبقا شفافية النشاط، سواء بالنسبة إلى الذات الفاعلة أو بالنسبة إلى العالم الذي يفسر نشاطه. الفاعل ذاته يمكنه أن يقلل من قيمة الضغوط التي يفرضها عليه السياق حيث يتصرف أو يخطئ حـــول الأسباب التي تدفعه إلى الفعل: «أسباب مُثارة و"مكبوتات" (وهـــو مـــا يعني أولا أسباب غير مصرح بها) تخفي في الغالب عن الفاعـــل نفـــسه مجموع الواقع الذي يتم فيه نشاطه، إلى درجة أن الشهادات، حتى تلك التي هي ذاتيا أكثر إخلاصا، ليس لها إلا قيمة نسبية. إن المهمة التي تفرض نفسها على السوسيولوجيا عندئذ هي اكتـــشاف هذا المجموع وتحديده عن طريق التفسير، *على الرغم* من أننا لن نعي أو في الغالب الأعم بشكل غير مرض، بالمعنى «المقصود» وبشكل أوضح *in concreto*: فهنا نجد حالة قصوى للتفسير الدلالي»[2]. إضافة إلى ذلك، فإن أفعالا مشابهة يمكنها يمكن أن يوحي بها فعلا بواعث جد متنوعة، ونحن لا نستطيع مسبقا التأكد بأن السلوك «الحقيقي» هـــو بالـــضرورة مطابـــق للدوافع النمطية. أخيرا، من بين الدوافع المتـــنوّعة التي يمكنها أن تحث ذاتا، والتي هي أيضا «مفهومة»، فلا شيء يشير *قبليا* ***a priori*** أي منها ستكون فعليا الأقوى.

مـــن وجهة نظر إبستمولوجية، فإننا نعثر هنا على نفس الإرشاد بمـــثل مـــا يكـــون ذلك في النظرية السببية أو في منهج الأنماط المثالية: فـــالفهم لا يستطيع التخلّي عن «التحقق» بواسطة التفسير، لأن الواقع الاجتماعي لا يمكن استنباطه من النظرية. مقارنة مع تقليد دلتاي، فإن

(1) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 4, trad., p. 8-9.

(2) Id., *ibid.*, p. 4, trad., p. 9.

هـذا التصور يسعى إلى الإصرار حول ما يقرب علوم الذهن من علوم الطبيعة: فالفهم يعطي لقضايا السوسيولوجيا «بداهة» خاصة، لكنها لا تتيح المرور إلى معرفة «مباشرة» بالموضوع، والتي تعفي السوسيولوجي من النقد أو من التحقق. ونحن هنا نتحقق مما أظهره لنا تحليل السببية[1]: فالإبستيمولوجيا الفيبرية لا تنطلق من التعارض المجرد بين الطبيعة والحرية (أو حتى بين الطبيعة والذهن)، ولكن من الوضعية الناجمة عن نشأة الكتابة التاريخية العلمية المعاصرة؛ ينبغي إذن اكتشاف، في منهج العلوم الاجتماعية، عن إجراءات مساوية لما هو التجريب، في العلوم الفيزيائية.

مع هذا، فهذا الانشغال الإبستيمولوجي له آثاره الهامة على الفهم نفسه: منهج الفهم يجد نفسه مفصولا عن مسلمة شفافية السلوك الإنساني. هذه الشفافية هي أولا مرفوضة على الذات الفاعلة: فإعادة المفهوم الفرويدي للوعي يفترض بأن، باستقلال حتى عن الحدود التي تفرضها وضعيته الخاصة، تستطيع الذات أحيانا تجاهل جذريا المعنى الموضوعي لأفعالها. لا شيء يسمح، مع ذلك، بتحويل إلى الملاحظ أفضلية فهم مباشر: إعادة تشكيل دلالة كامنة لسلوك ليس هو في حد ذاته سوى فرضية ينبغي التحقق منها.

من جهة أخرى، فإن ضرورة التحقق من الفهم بواسطة التفسير، أو استحالة التماس معادلة كونية بين وعي الفاعلين وسلوكهم، لا يمنع من أن التمييز بين فسر وفهم تحفتظ لدى فيبر بأهمية معتبرة. إن ماهية السوسيولوجيا تكمن على الدوام في التفسير، وبالخصوص، أسبقية الفهم في حد ذاتها تُعدّل مغزى التفسير السببي: إجراء بسيط للتحقق، له مع ذلك قيمة لا تحوزها «قوانين» علوم الطبيعة بما أنها لا

(1) أنظر أعلاه القسم الأول الفصل الثاني ص. ص. 108-115.

ترتكـــز فقط على تعاقبات إمبريقية قابلة للمعاينة، وإنما على ارتباطات *معقولة* تماما، التي تذهب من *المعنى المقصود* إلى *السلوك الفعلي*[1].

هكـــذا تصطلح الميتودولوجيا الفيبيرية بالطبع على التصور الخاص *لموضـــوع* الـــسوسيولوجيا، لأنها تفترض تمييزا بين الملامح «الدلالية» والملامـــح «الميكانيكية» للنشاط الإنساني، وإيضاحا للشروط التي تتيح بإعطـــاء *دلالة* لدوافع ليست واعية. بيد أن، المسألتين لا تمتزجان، لأن الأولى يمكـــنها أن تحل كلية في إطار كلاسيكي لسيكولوجيا الشعور، وأن الثانية تستدعي المفهوم ما بعد الفرويدي للاوعي.

إن عـــداء فيبر إزاء التداخل بين السيكولوجيا والسوسيولوجيا لا يعـــني أبـــدا بـــأن سوسيولوجيا الفهم لا تحتوى أي افتراض ذو طابع سيكولوجي.

لـــنأخذ، على سبيل المثال، حالتين «نمطيتين» للنشاطات العقلية واحـــدة «في الغائـــية»، الأخرى «في الارتباط بقيمة». لـــ «تفسير» نـــشاط مهندس يقوم ببناء جسر (أو جنرال يقود جيشا أثناء معركة)، فلـــست بحاجة مطلقا، إذا كان الفاعلون يتصرفون بعقلانية، إلى إعادة تشكيل حالاتهم السيكولوجية، بما أن دلالة نشاطهم بديهية في حد ذاتها *per se*: إن «"تفسير" نشاط من هذا النوع لا يفيد مطلقا بأننا نشتقها من "الظروف السيكولوجية"، وإنما على العكس، فإننا نقوم بعرضها من الـــتوقعات، وحـــصرا مـــن التوقعات، التي عللناها ذاتيا بصدد سلوك الموضوعات (عقلانية ذاتية بواسطة الغائية) وأننا كنا على حق بتعليلها علـــى أساس تجارب صالحة»[2]. بنفس الكيفية، إذا أردت *فهم*، فعل القائد الذي يترك سفينته تغرق، فإن ما هو موافق، هو *المنطق الداخلي*

---

(1) أنظر أعلاه ص. ص. 87-91.

(2) Max Weber, *WL*, *op. cit*., p. 101; trad., p. 334.

لنسق القيم الأرستوقراطية والبطولية، أكثر بكثير من التفسير الجينيالوجي لهذا النسق أو الدوافع الخاصة بالفرد التي يجعلها تابعة له. خلافا لذلك، إذا ما أردت تفسير فعل «لا معقول» (خطأ المهندس، جبن الجندي والذي تعتبر الشجاعة البدنية بالنسبة إليه مع ذلك القيمة القصوى)، فإنني أفعل ذلك، طبقا لمنهج الأنماط المثالية، مع *مقارنتها* بما كان ممكنا للذات أن *تفعله*، إذا كانت قد تصرفت «عقليا»، من أجل تقييم ثقل الدوافع «اللامعقولة» في سلوكه: فإن الجينيالوجيا السيكولوجية تبقى إذن، هنا أيضا، تابعة لتحليل «الفهم».

هذا لايعني، مع ذلك، أن المنهج المُطبّق لا يتضمن في حد ذاته، تصورا معينا للنزعة النفسية. إن ما يميز المهندس «العقلي» أو رجل الشرف البطولي عن غيرهم من الناس الذين يظلون خاضعين لتأثيرهم (أو إلى التقاليد)، فهو، بالضبط، أن الأوائل هم أكثر نشاطا وبأنهم يتحركون من خلال *تمثلات*، في حين أن سلوك الآخرين يقترب، على أقصى حد من مجرد رد *فعل* ميكانيكي.

يستعيد فيبر هكذا، ضمن سياق جديد، تمثلا كلاسيكيا للعلاقات بين نشاط ضمير وسلوك «ميكانيكي»، حيث يوجد أصله في ميتافيزيقا ليبنتز: فالسلبية (طبيعة، عادة، إلخ) هي الحد الأدنى للنشاط والانتقال من الواحدة إلى الأخرى يمكن أن يتمثل وكأنه سلسلة مستمرة من التبادلات اللامادية. مثلما هي لدى ليبنتز[1] Leibniz، فإن القدرة على الفعل تحت تمثلات هي ما يميز النشاط بالمعنى التام من مجرد النزعة الآلية التي تدير أغلب الأفعال الإنسانية[2]. في حين، أن لدى فيبر، فإن

(1) Cf. Martial Gueroult, *Leibniz, Dynamique et métaphysique*, Paris, 2e éd., Aubier, 1967, p. 208.

(2) «نحن لسنا إمبريقيين إلا في ثلاثة أرباع أفعالنا» :Leibniz, *Monadologie*, § 28.

أهمـــية هـــذه التمييـــزات جد معتبرة لأنها تعين حدود العلاقات بين الـــسوسيولوجيا الحقة والمقاربات الأخرى الممكنة للظواهر الاجتماعية: التحلـــيل «الوظيفي» لـــ «لأنظمة الاجتماعية»[1]، أو تحيّين الحتميات «الطبيعية» (وراثة، إلخ)، التي تعتمد على النشاط الاجتماعي[2].

بفهمهـــا هكـــذا، فإن سوسيولوجيا الفهم، تقريبا، معاصرة فكريا لـــسيكولوجيا جانـــيه Janet: وكما هي، لدى هذا الأخير، تكون للنـــــزعات الالية النفسية أهمية كبيرة حيث يضعف التحكم في الأنا، فإن ثقـــل الدوافع اللامعقولة يحيل، لدى فيبر، إلى هيمنة الميكانيزم على الوعي. مـــن الواضـــح، مع هذا، أن هذا النموذج غير كاف، إذا ما أردنا تفسير الـــسلوكات أو الأفعال كما لوأن لها *دلالة* لاواعية، مفهومة لكنها مجهولة مـــن قـــبل *الذوات*. غير أن فيبر حاول، في العديد من المرات، إدراج في مذهـــبه المساهمة النوعية للتحليل النفسي الفرويدي، والذي يعده، ليس من دون ســـبب، أنه يتجه «منهجيا»، في نفس اتجاه «الجينيالوجيا» النيتشوية والمادية التاريخية. إن من نتائج التفسيرات التحليلية النفسية، لاحظ فيبر، أن تحـــيل إلى مجمـــوعات سلوكات أو ردود أفعال لا تتطابق مع أي اهتمام واعي للعقلانية – حتى، لا تستجيب إلى أي قصد واعي – معقولية شبيهة جـــدا بـــذلك الفعل العقلي: فروع مهمة جدا من البحث في علم النفس الفهم من مهمتها في أيامنا هذه الكشف عن الاستتبعات التي، لحد الآن، لم تلاحـــظ بـــشكل مـــرض أو لم تلاحظ مطلقا والتي لا تشكل بهذا المعنى اطـــرادات مـــوجهة ذاتيا ولا عقليان ولكنها في الواقع تدور مع هذا، على نطاق واسع، في اتجاه اطراد مفهوم وموضوعيا «عقلي»[3].

---

(1) أنظر أعلاه ص. ص. 150-152.

(2) Max Weber, *WL*, *op. cit.*, p. 431; trad., P. 332-333.

(3) Id., *ibid.*, p. 434, trad., p. 337.

إن هذه الإحالة إلى التحليل النفسي الفرويدي تُعدّل بشكل معتبر توازن تصورات فيبر. أولا وقبل كل شيء، يصبح من المستحيل اعتبار أن استعمال منهج الفهم يعتمد على الأكثر أو الأقل «عقلانية» ذاتية للفعل: القصد الواعي لم يعد بالضرورة في مركز التحليل لأنه، يضم عمليات ذاتية على ما يبدو غير عقلية، عقلانية غير مصرح بها أو لاواعية تتعلق بالفهم. أكثر من هذا، فإن تحليل الفهم يبدو إذن أنه يشير من نفسه نحو فكرة عقلانية سرّية لكنها مباطنة، إلى سلوكات من نظرة أولى لاعقلية: هذه الأخيرة تكتسب دلالة داخل شمولية مكتملة. إلى حد ما، فإن إرادة توسيع دائرة الفهم قادت إذن فيبر إلى ترميم شيئا ما من العقلانية التأملية التي كانت كتاباته الأولى تسعى إلى التخلص منها: فاللاعقلانية لم تعد مدركة كخلل أو إفلاس للعقلانية الذاتية وإنما كوسيلة «جدلية» لتحقيق عقلانية موضوعية، نظريا معقولة، لكنها باطنيا غامضة بالنسبة إلى الفرد الفاعل.

إذا كان فيبر، مع ذلك، قد بقي وفيا إلى التوجه المناهض للهيغيلية في كتاباته الأولى المنهجية، فذلك لأن، لديه، مختلف عناصر ميتودولوجيا العلوم الاجتماعية تنتظم في تراتبية صارمة ومعقدة. أولا، نقطة انطلاق التحليل السوسيولوجي المحض (حالما تكون الانتظامات السببية الأولية معروفة)، يبقى البحث عن معنى النشاط الاجتماعي، مفسرا انطلاقا من إعادة التشكيل («المثالي - النمطي») لنموذج عقلي للنشاط: فالنشاط الواعي يتمتع إذن، على المستوى *المنهجي*، بميزة يحتج عليها في الغالب المفكرون «الجدليون». إن تحليل «اللاعقلانيات» التي تمس الفعل الفردي هي، بالخصوص، البحث عن عقلانية تحتية لنشاطات تبدو لا عقلية ليست إذن مشروعة إلا عندما تستنفد ممكنات التفسير المباطن، المؤسس على توضيح المعنى المقصود ذاتيا من طرف

الفــاعلين الاجتماعــيين. علاوة على ذلك، فإن النــزعة النقدية لفيبر انــتهت بــه إلى التأكيد مجددا على حد غير قابل للتجاوز بين المفهوم واللامفهوم. يحبّذ ريمون آرون، التذكير بأن، على نطاق أوسع، فيبر قد اســتعار تصوره للفهم من عمل ك. ياسبرز K. Jaspers؛ غير أن أهمية الفهــم، لدى هذا الأخير، محددة *قبليا*: «إننا على الدوام أبعد ما نكون عــن فهم الرابطة بين حالة معينة للوعي وعرض مرضي ما. إننا نفهم العصاب névrose، ولا نفهم دائما الذهان psychose هناك لحظة حيث تختفــي المعقولــية من الظواهر المرضية. من ناحية أخرى، إننا لا نفهم دائما السلوكات الانعكاسية»[1]. بالتأكيد، على نطاق واسع، فإن هذه التمييزات أصبحت بالية: الطب النفسي ما بعد الفرويدي (الذي وجد مــن جهــة ثانــية تأثير التحليل النفسي الأول، من بينال Pinel إلى إيسكيرول Esquirol)[2] اتجه بالتدقيق صوب مقاربة «فهم» للذهان؛ غــير أنــه، هنا أيضا، فإن فكرة حد الفهم تظل حاضرة تحت صورة خاصــة: حــتى وإن كان، من المشروع، أن كل الآثار السيكولوجية مفهومة، فإن فهم سلوك هو أكثر صعوبة كلما كان هذا السلوك أبعد عن الأشكال المعتادة للنشاط الواعي. فها هنا، يبدو لي، حيث إن أهمية قواعد فيبر هي الأكثر بروزا: إذا كان من اللازم دوما أن يفحص الفهم

---

(1) Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 505.

(2) Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 505.
راجع حول هذه النقطة أعمال مارسيل غوشيه Marcel Gauchet وغلاديس سوين Gladys Swain
(Gladys Swain, *Le sujet de la folie*, Toulouse, Privat, 1977; Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain*, Gallimard, «Bibl. des sciences humaines», 1980) وكذلك ملاحظاتي فــي الدراســة النقدية المخصصة لهما: (Philippe Raynaud, *La folie à l'âge démocratique*, in *Esprit*, n° I I, novembre 1983).

بواسطة التحليل السببـــي (والذي لن يكشف إلا عن تعاقبات مفردة)، فـــذلك مرده إلى أن المفسر ليس له الإمكانية للتحكم كلية ومباشرة في دلالة ما يبحث عن فهمه.

إن معـــنى هـــذا التوجه يبدو جليا في النصوص التي يناقش فيها أطـــروحات نيتشه حول جينيالوجيا الأخلاق المسيحية[1]. فالصلة بين الـــضعف والحقـــد من جهة، احتقار القوة والقيم البطولية، من جهة أخـــرى، تـــبدو مباشـــرة معقـــولة، شـــبه بديهية من ذاتها. إن فكرا دوغماطيقـــيا («عاصيا على النقد في حد ذاته»، مثلما يقول بذلك فيبر في موضع آخر) يخلص من بداهة هذه الصلة المفهومة إلى الفكرة القائلة بـــأن المـــسيحية مـــا هي إلا نتيجة حتمية للضعف والحقد وبأن زعم الأخـــلاق المسيحية إلى الكونية ليس شيئا آخر عدا عقلنة مصلحة غير معبّـــر عنها أو لاواعية. على العكس من ذلك، وفي السياق الفيبيري، فإن التحقق ذاته من أطروحة نيتشه لا يمكنه إلا أن يضفي عليها طابعا نـــسبيا؛ فالحتمـــية، بالفعـــل، هـــي دوما جزئية وأن البحث التاريخي باســـتطاعته أن يبين بأنه إذا كان منطق الحقد يأخذ بعين الاعتبار بعض الحـــوادث، ففي حالات أخرى، نشر المسيحية مستقل. إن التحليلات النيتـــشوية يمكـــنها إذن أن تساعد على فهم كيف أن بعض الأفراد أو بعـــض الجماعـــات استطاعت أن تصبح مسيحية، لكنها لم تستوف الدلالات الممكنة للأخلاق المسيحية: مد خدك الأيسر، فهذا قد يكون علامـــة علـــى الجـــبن، لكنه قد يعبّر عن القداسة، التي تبقى غير قابلة للإختزال إلى الحقد.

---

(1) Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Tübingen, Mohr, 1922-1923, I, p. 237-268, *NB*: p. 240 sq.

بنفس الكيفية، إذا كانت الإبستيمولوجيا الفيبرية موافقة للتحليل النفسي، فإنها تستبعد مسبقا تفسيراتها الدوغماطيقية. وإذا كنا، بالفعل، ننظر إلى مفاهيم التحليل النفسي على أنها أنماط مثالية، فإننا لا نستطيع أن ننسب إليها مسبقا صلاحية تفسيرية كونية؛ زيادة على ذلك، إذا تم الإقـرار بـصلاحية تفسير ما، فذلك يكون عبر تحليل *مفرد*، حيث، بالافتراض، فإن صيرورة الذات ليست مستنبطة من خصائصها العُصابية (وحيث إن التجاوز يشكل بالأحرى أفق العلاج).

3 - فيبر وتراث علوم العقل

إن العلاقات المتينة التي يقيمها، لدى ماكس فيبر، التفسير والفهم تمـنحه من دون شك مكانة أصيلة ضمن تيار الفلسفة النقدية للتاريخ، لكن هذا لا يمنع من أن يظل، لما هو أساسي، تصور فيبر لسوسيولوجيا الفهم وفيا إلى الحدوس المركزية لـ دلتاي وأتباعه.

لقـد رأيـنا بـأن، قـبل حتى دلتاي، نظريات *الفعل الحقيقي* *verum factum*، كما تظهر مع هوبز وفيكو، قد وجدت نفسها تجابه بـديلين أساسـيين، لم تستطع نشأة العلوم أبدا محوهما. البديل الأول يـستند إلى الأهداف المسندة إلى فهم الذوات البشرية وسلوكاتها: هنا حـيث يسلم هوبز *ببساطة* الطبيعة الإنسانية (تقبل الاختزال إلى عدد صغير من الأهواء والاهتمامات الأساسية والتي يتيسر معرفتها) يؤكد، لوك، وخصوصا، فيكو، على *تعقد* الفهم. وبالتأكيد فإلى التقليد الثاني حـيث، بعلـم أو لا، ينتسب فيبر. هنا أين، بالخصوص، يجتهد أتباعه المعاصـرون لتجديد مذهب المنفعة الكلاسيكي من أجل إرجاع تنوع الـسلوكات البشرية إلى الوحدة، يحرص فيبر خلافا لذلك، بأن الأمر، مهما تكن التبادلات الممكنة بين مختلف أنماط النشاط، فإن تنوعها *يظل*

منطقيا غير قابل للإختزال: فليس هناك مركز مشترك يصدر عنه التقليد والعقلنة، القيم والمصالح.

علاوة على ذلك، ومن خلال صلاته مع التحليل النفسي الناشئ، بوصـــفه مـــنهجا للتأويل بدلا من التفسير السببـــي، يجذر فيبر بالفعل الاهـــتمام الـــذي كان دلتاي قد أولاه من قبل إلى فكرة سيكولوجيا الأعماق التي ترفض فكرة شفافية مباشرة للوعي من أجل ذاته[1]. بناء على هذا، وعلى الرغم من انجذابه نحو عمل نيتشه، فإنه بقي وفيا للأثر الهيرمينوطيقـــي الذي يجعل من استعادة الذات الآثار الموضعة لنشاطها القـــصد الأساسي لعلوم الفهم[2]. إذا كان فيبر، من جهة أخرى، يصر علـــى الـــتماثل بين بعض المشكلات المنهجية للعلوم الإنسانية وعلوم

---

(1) إذن لـــيس مـــن الـــصحيح تماما القول، مثلما فعل ر. بودون R. Boudhon وف. بوريكو F. Bourricaud في القاموس (*Dictionnaire*..., art. «Action», op. cit., p. 7) بأن «*الفهم* الفيبيري ليست له أية صلة بالمسعى "التأويلي" [الهيرمينوطيقي]». إن ما يتيح هذه الصياغة، هو أنه، منذ دلتاي (الذي أدرك زد علـــى ذلـــك، في نهاية حياته، صعوبات هذا الموقف)، نخلط في الغالب المنهج التأويلي مع واحدة من صوره: الفهم «المطابق للآخر» (الذي يتطلب، كمـــا يقـــول بذلك ر. بودون وف. بوريكو، «إبستيمولوجيا حدسية»)؛ لكن يمكننا اعتبار أيضا بأن ما هو مبدأ تطور الفلسفة النقدية للتاريخ (مثلما، كان ســـابقا، من إعادة تشييد فيكو لفكرة «الفعل الحقيقي verum factum»)، هو بالتحديد الالتقاء بين التفكير حول *التناهي* البشري والبحث عن منهج لمعرفة غير مباشرة للوقائع الإنسانية، الذي يتضمن اختراع إجراءات التحكم والنقد العقلـــي القـــريبين ممـــا تـــستخدمه علوم الطبيعة. بتركه «الإبستيمولوجيا الحدســـية» لـــــ دلـــتاي، طـــور فيبر في الواقع واحدة من النزعات الثابتة للهيرمينوطيقا الحديثة ولأثر علوم الذهن.

(2) نعثـــر علـــى عرض صارم للاختلافات بين نيتشه والأثر التأويلي في نص ميشال فوكو:

Michel Foucault: Nietzsche, la généalogie et l'histoire, in *Hommage à Jean Hyppolite* (ouvrage collectif), Paris, PUF, 1971, p. 145-172, *NB*: p. 168-170.

الطبـــيعة، فلأنه أكثر حساسية من أي إنسان آخر إزاء الجدة التي تظهر مع تطور الكتابة التاريخية العلمية في القرن التاسع عشر؛ فوراء التقسيم بين علوم الذهن وعلوم الطبيعة، هناك بالتأكيد وحدة ما للمثال العلمي الحـــديث: التأويلية المعاصرة، العلوم التاريخية والعلوم الفيزيائية تفترض كلها ضرورة نقد المعطيات المباشرة، سواء تعلق الأمر *بالمعنى* المُتلّقى في التراث، *بالشهادات* المُجمّعة من طرف المُدوّنين أو *بمعطيات* الإدراك.

البديل الثاني يرتكز على الأهمية التي تعطى إلى النشاط الفردي في فهم المجتمعات الإنسانية. حول هذه النقطة، يبتعد فيبر عن الخط الذي يقود من فيكو إلى الفلسفة الأخيرة لـــ دلتاي، ويجد على العكس روح بعـــض تحلـــيلات هوبـــز. باهتمامه أولا بنقل الكيانات الجمعية على النشاطات الفردية التي ساهمت في نشأها، يظل فيبر غريبا عن تصورات دلـــتاي، الذي انتهى إلى استعادة، ضمن سياق العلوم الإنسانية، المقولة الهيغيلية *للعقل الموضوعي*، فإن الفرد يفقد نظامه المميز لصالح الأنساق الثقافـــية (المؤســـساتية أو الفكرية) حيث تتوضع نشاطاته؛ لدى فيبر، خلافـــا لـــذلك، تبرز من جديد «الكيانات الجمعية» وكأنها معطيات بـــسيطة يـــتوجب على الفهم البحث عن جلبها إلى نشاط الأفراد: إن معـــنى النشاط الاجتماعي يظهر *بأن* العلاقات الاجتماعية ذاتها لا يمكن أن تفهم إلا انطلاقا من وجهة نظر فاعل فردي مثالي[1].

إذن هناك، لدى ماكس فيبر، تركيبا أصليا بين اتجاهين متعارضين في الغالـــب. فمن فيكو إلى هيغل ودلتاي، ومن هوبز إلى سوسيولوجيا

---

(1) Cf. Max Weber, *Economie et société*, *op. cit.*, p. 1, trad., p. 4؛ («إنـــنا نعنـــي) بنـــشاط "اجتماعي"، النشاط الذي، من خلال معناه المقصود بواســـطة الفاعـــل أو الفاعلين يرجع إلى سلوك الآخرين، وبالنظر إليه يتجه تطوره».

الفعـــل، يتساوى نقد الأوهام العقلانية أو النفعية مع امتياز معين ممنوح إلى الجمعي على حساب الفردي أو إلى الكل على حساب الفرد، بينما تـــصاحب في الغالـــب النـــــزعة الفردية المنهجية أنثربولوجيا نفعية وعقلانـــية. إن تصور الفيبري لسوسيولوجيا الفهم، بالعكس، يضم إلى النـــزعة الفردية المنهجية أنثربولوجيا ضد نفعية ونقد للتصور العقلاني للذاتـــية: هـــذا التـــركيب المتـــناقض يفسر في جزء كبير منه أصالة السوسيولوجيا الفيبيرية.

القسم الثالث

العقل والعقلنة في السوسيولوجيا الفيبيرية

الفصل الأول

حدود العقلنة

1 - أشكال النشاط الاجتماعي

تنطلق المنهجية الفيبيرية من نقد المسلمات التأملية التي ورثتها العلوم الاجتماعية في زمانه من الفلسفات الكبرى للتاريخ في القرن التاسع عشر، من أجل وضع الطابع «غير القابل للاستنباط» للتنوع التاريخي. كذلك يصادف فيبر صعوبة متماثلة بتلك التي يبطلها عند هيغل وعند ماركس: هنا حيث يخاطر هذين الأخيرين باختزال التاريخ الواقعي في المفهوم، يبدو وأن فيبر يقترح أحيانا بأن وحدة التاريخ تختزل في تلك الخاصة بمنهج العلوم التاريخية. مع ذلك، كما رأينا، يعتبر فيبر أيضا بأن وحدة المنهج تفترض وجود إنسانية واحدة: بين التنوع اللامحدود من «وجهات النظر» الممكنة للتفسير وضغط العقلنة الذي يفرضه التحقق بواسطة التحليل السببي، ينبغي إذن إيجاد السلك الناقل الذي يتيح التفكير بوحدة التاريخ الإنساني. من جهة أخرى، يستبعد فيبر الحل «الكانطي» الكلاسيكي[1]: فالعلم الاجتماعي، وهو أكسيولوجيًا حيادي، لا يمكنه أن يسترشد على أساس من فكرة التقدم؛ علاوة على ذلك، لا شيء، وإلا فهو وهم تراجعي، يسمح لنا بالتأكيد على أن ديناميكية التطور التاريخي يتوجب بالضرورة أن تقود إلى إلغاء

---

(1) أنظر أعلاه ص. ص. 107-115.

تنافــر الــثقافات البشرية لتخلص إلى كونية الخصائص المميزة للتاريخ الغربـــــي: إن هدف السوسيولوجيا هو فهم *أصالة* العقلانية الغربية، عوضا عن وضع *نمذجتها*.

فهذا الانشغال المزدوج (التفكير في *وحدة* التاريخ الإنساني من دون أن نــسقط علــيه مخططا ذو *شكل وحيد* للتطور) يُوضح دلالة المفاهيم الأساسية للسوسيولوجيا الفيبيرية، وبشكل خاص، النمذجة(*) typologie المشهورة لصور النشاط المقدمة في بداية *الاقتصاد والمجتمع*[1] *Economie et société*. بدايةً، لهذه النموذجية، دلالة شبه متعالية: فالأمر يتعلق بــتحديد المفاهيم المتضمنة ضمنيا في كل تحليل للظواهر الاجتماعية. وإذا كــان فيبر، مثلما رأينا، يضع تعددية غير قابلة للاختزال من أنماط النشاط، فــذلك لأنـــه، من دون هذا الافتراض، يوشك أن يدرك تنوع الأشكال الاجتماعـــية وكأنه مجرد مظهر[2]. بالمقابل، وبالتأكيد على القيمة الكونية لنموذجيـــته، يذكر فيبر بأن الأمر يتعلق بالنسبة إليه بالتفكير بالاستمرارية بـــين مختلف أشكال التنظيم الاجتماعي المتجلية في التاريخ؛ إضافة إلى هذا فلـــيس لهذه النموذجية أهمية تصنيفية فحسب (في كل المجتمعات، يمكن أن تكون النشاطات تقليدية، عقلية، إلخ)، ولكن أيضا قيمة ديناميكية (العقلنة هي النتيجة المنطقية لانتشار النشاط الاجتماعي): المشكلة الساسية هي إذن فهم كيف يمكن التفكير في كونية هذه العملية للعقلنة دون اختزال التاريخ الكوني في مخطط متماثل للتطور.

(*) الــنمذجة أو النموذجـــية typologie، علـــم وصفي للأنماط المختلفة أو هي معـــرفة بالنماذج البشرية (خاصة الطبائع أو السلوكات) ينظر فيها من جهة العلاقة بين الطبائع العضوية والذهنية ومن ثم يتم تصنيفها على هذا الأساس أو باختيار أسس أخرى في التصنيف النموذجي. (المترجم)

(1) *Economie et société*, p. 12-13; trad., p. 22-23.

(2) أنظر أعلاه ص. ص. 156-163.

- *أنماط النشاط والعلاقات الاجتماعية*[1]:

التصنيف الفيبيري لأنماط النشاط يستجيب إلى شرط إبستيمولوجي مزدوج في *أولوية الفهم والكونية*.

أولا وقبل كل شيء، إن ما يسمح بتحديد دائرة *النشاطات الاجتماعية*، ليس هو *الفعالية* الموضوعية وإنما *الدلالة* الذاتية. حتى يصير سلوك ما *نشاطا*، ينبغي في الواقع أن يكشف له الفاعل أو الفاعلون عن معنى ذاتي؛ أما النشاط الاجتماعي، «فهو النشاط الذي من خلال معناه المقصود (كما أؤكد عليه أنا، فيليب راينو Ph. Reynaud) من طرف الفاعل أو الفاعلين يعود إلى سلوك الغير، بالنسبة إليه يتجه تسلسله»[2].

ولكي يكون هناك *نشاط اجتماعي* حقيقي، ينبغي على الفرد نفسه أن يحيل نفسه إلى دلالة معينة في علاقاته بالغير، وهو ما يتضمن أن جميع العلاقات بين الناس ليست نشاطات اجتماعية:الاتصال الصدفي (العارض) (الصدام بين دراجين، لنسترجع مثال فيبر)، تأثير «الجماهير» على الفرد (أنظر، *سيكولوجيا الجماهير* *La Psychologie des foules* لـ غوستاف لوبون Gustave Le Bon) أو المحاكاة (أنظر، تحاليل غابريال تارد Les analyses de Gabriel Tarde) لا تصبح نشاطات اجتماعية إلا عندما يرتبط الأفراد *دلاليا* بهذه الوضعيات (على سبيل المثال بالإحالة إلى شعور أو إلى معتقد مشترك، إلى «موضة» أو إلى «تقليد»، إلخ). لا يزعم فيبر بالطبع بأن العالَم الاجتماعي محدد كلية بواسطة السلوكات الدلالية (أو أن الانتظامات الطبيعية ليست لها

---

(1) أستعيد هنا، تحت صيغة معدلة قليلا ومطورة، تحليلات من دراستي حول الإقتصاد والمجتمع *Economie et société*
(in F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier (éd.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, à paraître.

(2) *Economie et société, op. cit.*, p. 1; trad., p. 4.

أهمـــية)، لكنه يذكّر فحسب بأن حضور الغائية القصدية أو الدلالة هو ما يحدد خصوصية السوسيولوجيا[1]. إن الأولوية الممنوحة لسوسيولوجيا النـــشاطات (بدلا من دراسة الانتظامات شبه الطبيعية)[2] لها أولا دلالة *منهجـــية*، من دون حكم مسبق لأي التزام *أنطولوجي* للسوسيولوجيا الفيبيرية.

من جهة أخرى، فإن مُسلّمة الكونية تفترض بأن الفهم يمكن أن يمـــتد إلى كـــل الثقافات: فينبغي إذن أن تكون هناك وحدة ما ضمن الـــدلالات التي توجه النشاط الاجتماعي. يميز فيبر إذن بين أربع أنماط للنشاط، من دون إقصاء إمكانية تعديل أو إثراء نمذجته:

- إن *الفعـــل العقلـــي بالنسبة إلى غاية* يهدف إلى الفاعلية ويفترض الـــبحث عـــن توافق معين بين الوسائل والغايات؛ إنه، كما كتب ريمـــون آرون، ذلك المتعلق بالمهندس الذي يبني جسرا، للمضارب الذي يجتهد ليربح مالا، للجنرال الذي يريد أن يحرز الانتصار[3].
- إن الفعل العقلي في القيمة يفترض على العكس أولوية مطلقة للقيم الـــتي تحدد الفعل، مهما يمكن أن تكون نتائج لهذه الأخيرة: فهي تتـــصرف بطريقة عقلية محضة في القيمة تصرف من لا يأخذ بعين الاعتبار النتائج المتوقعة لأفعاله، في خدمة من له قناعة تستند إلى أن مـــا يبدو له بوصفه موحى من خلال الواجب، الكرامة، الجمال، التعاليم الدينية، التقوى أو عظمة قضية ما، مهما تكن طبيعتها. هذا

---

(1) Id., *ibid.*, p. 11-12; trad., p. 20-21.

(2) بما أن الأمر يتعلق بالأنماط المثالية، فمن الطبيعي أن يكون الواقع أكثر ثراء مـــن الـــنمذجة؛ فهـــذه الأخيـــرة لا تـــستمد شـــرعيتها إلا من خلال قوتها الاستكـــشافية، التـــي يـــتم التحقق منها عندما نقارن النشاط الواقعي بأنماط النشاط.

(3) Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 500.

الـــنمط من الفعل يمكن أن يكون بوحي من الأنظمة القيم المتنوعة جدا: الشعور الأرستقراطي بالشرف (لدى الإنسان الذي يتصارع في مبارزة، أو لدى الضابط الذي يدع نفسه يغرق مع سفينته)[1] أو، على العكس، أخلاق كونية (دينية، غير عنيفة، إلخ)[2]؛

- *السلوك التقليدي والسلوك «العاطفي»* يشتركان في التموقع «إلى حد ما وغالبا وراء ما هو موجه بطريقة واعية دلاليا»[3]. السلوك «التقليدي»، مبني على الاعتقاد السلبـــي على الصلاحية لما كان دائما موجودا، «ليس في الواقع، في الغالب الأعم إلا طريقة كئيبة للتصرف إزاء إغراءات معتادة، التي تمتنع عن التوجه باتجاه مكتسب في وقـــت ســـابق»؛ بكيفية مماثلة، الفعل «العاطفي» أو الوجداني يمكن ألا يكون «إلا رَدّة فعل دون مثبط لإثارة غريبة»[4].

إن الأشـــكال الأربعـــة للنشاط لا يمكنها إذن أن توضع بدقة في نفـــس المستوى: الفعل العقلي قياسا إلى هدف ما والفعل العقلي قياسا إلى قيمة تساهم كلية في *النشاط* (الفعل يكون موجها من خلال دلالة معقولة) وترتبط من ثمة للغاية بالفهم؛ بالمقابل فالفعل التقليدي والفعل العاطفـــي، نادرا ما يكونان أفعالا بالمعنى الدقيق[5] ويقعان على حدود النشاط ومجرد الانتظام القابل للملاحظة. ومن جهة أخرى يلاحظ بأن فيـــبر، ولتحديد العلاقات بين السلوك العاطفي والسلوك العقلي، يلجأ

---

(1) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 12; trad., p. 22-23.

(2) Cf. les analyses de l'éthique de la conviction, dans la conférence sur «Le métier et la vocation de politique».

(3) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 12; trad., p. 22.

(4) Id., *ibid.*, p. 12; trad., p. 22.

(5) يـــضاف لهذا السبب أن فيبر يتحدث هنا مميزا «السلوك» comportement عن «الفعل» action.

إلى تمييـــز الوعي عن اللاوعي: «إننا نواجه مسألة إعلاء sublimation عـــندما يظهـــر النشاط المشروط بواسطة المؤثرات مثل جهد "واعي" لتخفـــيف شعور ما، في مثل هذه الحالة، فإنه يقترب في معظم الوقت (لكن ليس دائما) من "عقلنة في القيمة"، أو من نشاط في الغائية أو من الاثنين في آن واحد»[1].

عـــندما نتذكـــر ما قاله فيبر حول *خصوصية* السوسيولوجيا، فمن الـــصعب ألا نستخلص من كل هذا بأنه فقط مع الفعل العقلي حيث نجد أن الأمـــر يتعلق تماما بما يكوّن المشكلة *البنائية* لسوسيولوجيا الفهم، فأنماط السلوك الأخرى (التقليدي أو العاطفي) تبدو بالأحرى مثل حد *النشاط* - مهما تكن من جهة أخرى قيمتها السببية في المجتمعات الإنسانية. وبقدر ما تـــتخذ الـــنمذجة الفيـــبيرية اتجاها تحليليا دقيقا، فذلك يرجع فحسب إلى الإقرار بالضرورة، على الأقل منهجيا، لتمييز مختلف الأنظمة في الواقع؛ في المقابـــل، ومـــنذ اللحظة التي نحيل فيها إلى النمذجة دلالة تاريخية، أو حتى حالمـــا نجتهد في إعادة بناء شروط الانتقال من شكل للفعل إلى آخر مثاليا (أو للـــتفوّق، في مجـــتمع معطـــى، لنمط من النشاط على حساب أنماط أخـــرى) سيـــصبح من الصعب أن لا نتمثل الانتقال إلى أشكال النشاط «العقلي» (في الغائية أو في القيمة) باعتباره *تقدما*، من الضرورة إلى الحرية، مـــن رد *الفعـــل* الميكانيكي إلى *الفعل* الدلالي، أو من «في - ذاته» إلى «لـــ ذاتـــه». إن تطور النشاط الاجتماعي يبدو إذن بالضرورة محكوم بواسطة قسر العقلانية (الذي يُشجّع التفوق المتزايد للفعل العقلي): كيف، عـــندئذ، يتم تجنب عقبة نظرية متسقة للتطور الاجتماعي مثل عقلنة تعيد إدراج صعوبات الفلسفات التأملية؟

---

(1) *Economie et société, op. cit., loc. cit.*

- الجماعة والمجتمع من تونيز Tönnies إلى فيبر Weber

تبرز أصالة تصورات فيبر كاملة عندما نقارنها بتحليلات تونيز Tönnies[1] الذي يستعير منه التمييز بين الجماعة (*Gemeinschaft*) والمجتمع (*Gesellschaft*)، مع تعديل معتبر لأهميته المنهجية.

إن عمل تونيز يمكن أن يعتبر مثل نقلة، في السوسيولوجيا، للمعارضة، الكلاسيكية في فلسفة الحق، بين نمطين من تشكيل المعايير الاجتماعية، الطبيعية و«العفوية»، أو على العكس، المصطنعة والاختيارية. تثير «الجماعة» بطبيعة الحال المواضيع الكبرى للمدرسة التاريخية للحق، ونموذج «المجتمع» يقدم من طرف الفلسفة السياسية وأنثربولوجيا هوبز. ترتكز *الجماعة* على انتساب إجماعي إلى قيم جوهرية، في حين أن *المجتمع* يتأسس على الفردنة التامة للمصالح التي تقود إلى البحث الواعي عن الاتفاق أو عن الاشتراك الطوعي. من هنا يصدر التعارض بين «عهدين» للتطور الثقافي: «عهد المجتمع يعقب عهد الجماعة. هذه الأخيرة تتسم بالإرادة الاجتماعية باعتبارها وئاما، عادات ودين؛ أما عهد المجتمع، فيتميز بالإرادة الاجتماعية بوصفها اتفاقا، سياسة ورأي عام»[2]. يتطابق كل واحد من هذين العهدين في آن واحد مع تنظيم نوعي للحياة المشتركة، فتفوق بعض أنماط النشاط الاقتصادي (الاقتصاد العائلي والزراعة عند «الجماعة»، «تجارة وصناعة» لدى «المجتمع»)، وكذا توجه فكري معين. قد يكون من الخطأ من ناحية أخرى اعتبار كتاب تونيز كمجرد مدح حنيني للجماعة، بما أن المجتمع، بحسبه، ينشأ بتعبير كهذا «طبيعيا» من

---

(1) Ferdinand Tönnies, *Communauté et société* (1887), trad., Paris, Retz, coll. «Les classiques des sciences humaines», 1977.

(2) F. Tönnies, *op. cit.*, p. 80.

الجماعـــة، الـــتي تحـــاول أن تفككك لما يصبح أعضاء المجموعة واعين بمـــصالحهم الخاصـــة. بالنـــسبة إلى تونيز فالمشكلة إذن خلاف ذلك تكمن في فهم كيف أن يمكن للمجتمع الحديث أن يتجاوز الصراعات الناشـــئة عن تقسيم المصالح وعقلنة الاستراتيجيات الأنانية وإنتاج نمط جديـــد مـــن الوحدة، الذي لن يعود إلى النظام العفوي واللامفكر فيه «للجماعـــة»؛ ومن هنا تأتي أهمية تونيز بالنسبة الاشتراكية الحديثة، في الوقت نفسه تعبير عن صراعات «المجتمع» ومقتضى إعادة بناء الوحدة المفقودة[1].

إن التقابل بين الجماعة والمجتمع يندرج إذن، لدى تونيز، ضمن تصور «جدلي»، شبه هيغيلي، للتاريخ: الجماعة تنحل ببروز الذاتية (وبالفهم الحاسب) لكن هذا التفكك ذاته هو شرط لتركيب أعلى، يـــضطلع بحقـــوق التفـــرد الذاتي. بهذا المعنى، فإن تصور تونيز عن الديناميكـــية التاريخـــية مـــن البديهي أنه بعيد جدا عن المقتضيات «النقدانية» criticistes لـــ فيبر؛ فإذا كان هذا الأخير يرجع والحال هذه إيجابيا إلى إرث تونيز، فذلك لأنه يرى أنه من الممكن تفكيك مفاهـــيم «الجماعـــة» و«المجـــتمع» عن السياق شبه التأملي أين تم إدراجها.

إن مـــرجعية تونيـــز تبدو في *الاقتصاد والمجتمع*، مع تحليل الأنماط (منطقـــيا) الأساســـية للعلاقات الاجتماعية. يُميّز فيبر بين نوعين من إدماج الأفراد في البنيات الجمعية:

---

(1) بهـــذا المعنى، فإن اهتمامات تونيز Tönnies يمكنها أن تتقارب مع تلك الخاصة بـــ دوركايم Durkheim وبولاني Polanyi؛ حول الاختلافات بين تفسيره للاشتراكية وتفسير فيبر، راجع: أدناه «عقلنة الهيمنة؟ cf. *infra*, «Rationaliser la domination?

«إننا نصطلح على الاجتماع التلقائي "communilisation"(*) (*Vergemeinschaftung*) علاقة اجتماعية عندما، وبقدر ما، يتأسس إستعداد النشاط الاجتماعي (...) على الشعور الذاتي (التقليدي أو العاطفي) للمشتركين في الانتماء إلى نفس الجماعة (*Zusammengehörigkeit*).

«إننا نصطلح على الاجتماع "الواعي "sociation"(**) (*Vergesellschaftung*) علاقة اجتماعية عندما، وبقدر ما، يتأسس استعداد النشاط الاجتماعي (...) على اتفاق (*Ausgleich*) للمصالح معلّل عقليا (في القيمة أو في الغائية) أو على تنسيق (*Verbindung*) للمصالح المُبرّرة بنفس الكيفية»[1].

هذا التمييز يندرج تماما ضمن البناء النسقي *للاقتصاد والمجتمع*، لأنه يعارض نمطي تكوين العلاقة الاجتماعية ابتداء من تطابق أشكال النشاط التي تتفوق في كل منهما (عاطفية أو تقليدية من جهة، عقلية في القيمة أو في الغائية من جهة أخرى)؛ وعلى العكس، فإن التوجه المنهجي للسوسيولوجيا الفيبيرية يُعدّل بعمق مغزى تمييزات تونيز[2].

(*) ارتأينا أن نصطلح على communalisation (وهو ليس له لفظ مقابل في العربية) بالاجتماع العفوي لأن انخراط الفرد في الجماعة يكون على أساس وجداني كما يقول بذلك تونيز وفيبر فهو يندمج ضمن الجماعة communauté التي يكون لديه شعور الانتماء إليها. (المترجم)

(**) جعلنا المقابل لمصطلح sociation لفظ الاجتماع الواعي لأنه يشير إلى المظهر العقلي في اشتراك الأفراد في تعاقد أو اتفاق وهو يقوم على المصلحة التي يعمل العقل الآداتي على حسابها. (المترجم)

(1) Max Weber, *op. cit.*, p. 21; trad., p. 41.

(2) لاحظ فيبر بهذا الصدد: «تذكرنا مصطلحاتنا بالتمييز الذي وضعه تونيز في مؤلفه الأساسي، Gemmeinschaft und Gesellschaft. والحقيقة أن تونيز قد أعطاه في الحال، لغايات خاصة به، محتوى نوعي أكبر بكثير من كونه مفيد بالنسبة إلى غاياتنا الخاصة» (op. cit., loc. cit.)

أولا وقبل كل شيء، من الواضح بأن نـــزعة فيبر النقدية تسعى أساســا أن تنظر في مفاهيم «الاجتماع العفوي» communalisation و«الاجــتماع الواعي» sociation إطارا مثاليا - نمطيا، وهو ما يمنع بالطـــبع أن يجعـــل الانتقال من «الجماعة» إلى «المجتمع» قانونا كونيا لتطور التجمعات البشرية. سيصير من الممكن تماما اعتبار أن، في أغلب الحـــالات، الجماعـــات الحقيقـــية تربط بشدّة علاقات «اجتماعية» وعلاقات «جماعوية»؛ فالجماعة «الخالصة» ليست من جهة أخرى إلا حالـــة محـــدودة، بمـــا أنه كما يلاحظ ر. بودون وف. بوريكو، فإن «الـــروابط الجماعوية» نفسها «مرتبطة بوضعيات حساب، صراع، أو حتى العنف»[1] التي نصادفها عادة ضمن أشكال التنظيم الجمعي الأكثر تطرفا «كليانيا»، من العائلة الأبوية إلى «المافيا» maffia الصيقيلية[2]. وبالاستعاضـــة عن مفاهيم «الجماعة» و«المجتمع» بمفاهيم «الجمعنة» و«الاجتماع العفوي»، يؤكد فيبر من جهة أخرى على المظهر الديناميكي لعمليات تكوين أو تشكيل التجمعات الإنسانية في الوقت نفسه الذي يُذّكر بالتوجه «الفرداني» لمنهجيته: ينبغي أن تفهم «الجماعات» الأكثر «طبيعية» انطلاقا من النشاطات الفردية التي ساعدت على نشأتها والتي، باستمرار، تعتبر شرطا لبقائها.

ينبغـــي مـــع هذا ملاحظة أن، حتى وإن ننسب إلى مفاهيم تونيز مجرد إطار مثالي نموذجي، فإن مشكلة وجود ضرورة مباطنة تؤدي إلى تطـــور الجماعـــات البشرية من «الجماعة» إلى «المجتمع» يمكن تجنبها

---

(1) R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire…*, *op. cit.*, art. «Communauté», p. 75.

(2) يمكنـــنا بهـــذا أن نقـــرأ جـــيدا روايـــة ماريو بيزو Mario Puzo، العرّاب *Le Parrain*، وكأنها محاولة في سوسيولوجيا فهمية لتجمع «كلياني».

بصعوبة. إن «الاجتماع العفوي»، بالفعل، محددة بواسطة تفوق العلاقات المبنية على النشاطات العاطفية أو التقليدية و«الاجتماع الواعي»، بواسطة تلك التي تخص التفاعلات الواعية بين الأفراد (العقلية في القيمة أو في الغائية)؛ أو، كما رأينا ذلك آنفا، يقترح فيبر نفسه بأن *عقلنة* النشاط يطابق تطورا عاديا، شبه طبيعي: ألا يكون الأمر نفسه لتفوق «الاجتماع الواعي» على «الاجتماع العفوي»؟

إن أهمية الاستعادة الفيبيرية لمقولات *الجماعة والمجتمع* لا يمكن إذن أن يفهم إلا إذا قارنا نظريات النشاط التي تضم بناءات تونيز وفيبر.

ينبغي أولا ملاحظة أن، النمذجة الفيبيرية لأشكال النشاط تدين كثيرا إلى التمييز الذي وضعه تونيز ذاته بين «إرادة عضوية» (Wesenwille) و«إرادة مفكرة»[1] (Kürwille). فـ «الإرادة العضوية»، التي تضم حياة الجماعات، عفوية وتوحي بانتظام السلوك عن طريق مبدأ اللذة، بواسطة العادة وبواسطة الذاكرة؛ إنها تؤدي إلى إضفاء الطابع المؤقت على النشاط تبعا *للماضي*؛ «الإرادة المتعقلة»، على العكس، تنبني على الفكر، على القرار وعلى المفهوم؛ إنها «لا تفهم إلا من المستقبل وهو وحده الذي تتعلق به»[2]. في حين، وبالنسبة إلى ماكس فيبر أيضا، فإن القطيعة التي تفصل الفعل العقلي عن الفعل العاطفي وعن الفعل التقليدي تتطابق مع اختلاف في درجة *التفكرية* *réflexivité* للفعل الذاتي؛ يعرف الفعل العاطفي انتظاما بواسطة اللذة وبواسطة الألم وتسيطر عليه العادة، الفعل التقليدي

---

(1) F. Tönnies, *op. cit.*, Livre II: «Volonté organique et volonté réfléchie».

(2) Id., *ibid.*, p. 126.

مــؤقت بالرجوع إلى الماضي، وهو ما يحد ممكنات التجديد الواعية[1]؛ بالعكس، فالفعل العقلي في الغائية، الذي يستند إلى الأسبقية «العقلية» لآثار الفعل، يفترض إضفاء الطابع المؤقت المُوّجه صوب المستقبل[2].

مــع ذلــك، حتى وإن كانت لديه استمرارية منطقية من الفعل العاطفي إلى الفعل العقلي، فإن نظرية فيبر ليس لها نفس الأهمية كتلك التي لدى تونيز.

يكمــن الاخــتلاف بدايةً في الخصائص الفردية للتصور الفيبيري للعقلانية. إن مفهوم النشاط العقلي قائم ابتداء من منطق الفعل الفردي: فــأن تكون مجموعة خاضعة للتقليد (أو دوافع عاطفية)[3] لا يمنع أبدا بأن بعض دوائر النشاط يمكنها أن تتعقلن[4]. فوق ذلك، فإن العقلانية،

---

(1) Cf. *Economie et société*, *op. cit.*, p. 130-131; trad., p. 232-233:
«إننا نصف هيمنة بأنها تقليدية عندما تستند شرعيتها، وتكون مسلم بها هكذا، علــى الطابــع المقدس للأحكام المتوارثة بفعل الزمن ("موجودة منذ الأزل") وســلطات القائــد (...). فــي الــنموذج المحض للهيمنة التقليدية يكون من المستحيل "خلق" قصديا، بواسطة القانون، حق أو مبادئ إدارية جديدة...».

(2) إن وضــعية العقلانــية في القيمة هنا غامضة. بالنظر إلى أن«القيم» مُدركة باعتــبارها مفروضة بواسطة التقليد، فإن الفعل العقلي في القيمة يتطابق مع الفعــل التقلــيدي ويصبغ زمانيا بمرجعية الماضي؛ بالقياس إلى أنها تتأسس علــى المطلق (المتعالي في حالة الديانات السماوية أو «العقلي» كما هو في الإيديولوجيات المنحدرة من الحق الطبيعي الحديث) إنها تستلزم على العكس دائما تثمينا معينا للتجديد، وهو ما يقرّبها من العقلانية الآداتية.

(3) كما هو الشأن بالنسبة للجماعات الدينية أو الصوفية القائمة على الهبة اللدّنية أو على النبوءة.

(4) بهــذا المعنى، وخلافا لما توحي به الصورة التي يقدمها تونيز عن الاقتصاد والــزراعة «الجماعوية»، فليس هناك أية جماعة تتفق على مكانة ما للنشاط العقلي أو لــ «الإرادة المتبصّرة» [الوعية]. ومن جهة أخرى يجدر التذكير، مــن وجهة نظر الذات الفاعلة، بأن السحر نفسه يمكن جيدا أن يفهم بوصفه شكلا للفعل «العقلي».

بمعـــنى فيـــبر، صورية؛ وبإمكانها أن تترتب على مسلمات «جوهرية» بعـــيدة كثيرا عن العقلانية العلمية للفهم الحديث: إن بعضا من الأديان الكـــبرى الكونية، على سبيل المثال، يمكنها أن تعرف درجة رفيعة من العقلانـــية، من دون أن يؤدي هذا بالضرورة إلى كوننة العقل الآداتي الذي يميز الغرب الحديث. أخيرا، فإن عقلنة تصورات العالم لن تتجاوز أبـــدا، بالنسبة إلى فيبر، البدائل الأساسية التي تعرّف الوضع الإنساني: الديالكتـــيك التاريخـــي يبقى إذن، من المشروع، مفتوحا بلا نهاية، من دون أن تكـــون مسألة المصالحة الكاملة للإنسانية مع نفسها مفكر بها (والـــتي كان تونيز يدعوها من أمنياته)، حتى من باب الأفق أو التمنّي. هكذا، حتى وإن كان الانتقال من الفعل العاطفي إلى الفعل التقليدي لا يظهـــر مثل مجرد عملية تاريخية عارضة وإنما بمثابة تطور موجه من رد *الفعـــل* الميكانيكـــي إلى *الفعل* الدلالي، تفترض السوسيولوجيا الفيبيرية تحـــولا عمـــيقا للتمثلات «الجدلية» التي ألهمت تونيز. على الرغم من حساسيته لتناقضات الحداثة، فإنه بحث، ضمن تمزق الحاضر، عن سمات عمـــل العقـــل؛ عند فيبر، فعلى العكس، إن مواضيع الطابع *الصوري* للعقـــل وانقلاب الإيحاءات التحررية للحداثة إلى محض عقلانية آداتية بيروقراطية تتصل بفكرة *جدلية العقل*[1].

– عقلنة النشاط ومشكلة الاستقلالية:

يمكن أن يفهم التصنيف الفيبيري لأشكال النشاط إذن بطريقتين، حسب الدلالة التي نعطيها لمظاهره الديناميكية.

إن عـــرض الأشـــكال الأربعة للنشاط بوصفها لحظات تقع على مجموعة اتصالية continuum تمتد من السلبية إلى الإيجابية (أو من الطبيعة

---

(1) حيث، كما سنرى، أهمية عمل فيبر بالنسبة إلى الاتجاه الذي يمتد من لوكاتش Lukács إلى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت l'Ecole de Francfort.

إلى الحرية) يقترح بداية رؤية خطية جدا لعملية العقلنة. إن درجة الصفر (الفعل العاطفي) يعرف انتظاما بواسطة تأثرات أولية دون تمثلات؛ الفعل التقليدي يستند إلى درجة من الاستقلالية أعلى بالنظر إلى أن الذات تتصرف طبقا لتمثلات معينة، غير أن الأصل الذاتي للتمثلات يظل مجهولا بما أن المعايير الاجتماعية تبرز بوصفها مؤسسة على أوامر متعالية (إرادة الآلهة أو إرادة «الأقدمين»). إن العقلانية في القيمة تمثل إذن تغيرا حاسما، بالنظر إلى أنها تتضمن أدنى حد من عقلنة معايير جد عملية مطلقة، والتي لن تتم من دون نسبنة [إضفاء طابع النسبية] relativisation المعايير الاجتماعية الفعلية ولا من دون استدعاء معين لمسؤولية الذات الفاعلة[1]. أخيرا، فإن العقلانية في الغائية («الآداتية») تفترض تأكيدا - ذاتيا للذاتية، لأن تصورها يستحيل من دون فكرة الأهداف أو الأولويات *الذاتية*، ومن دون حد أدنى من الإسقاط نحو المستقبل (وللسيطرة على الطبيعة).

فهذا المخطط، في حد ذاته، وعلى الرغم من جفافه الجلّي، له قدرة استكشافية أكيدة. إنه يسمح، على سبيل المثال، بتصور بكيفية مهمة نسق التصورات الدينية للمجتمعات «البدائية» كما وصفه بيار كلاستر[2] Pierre Clastres وفهم الآثار «المعقلنة» لديانات التعالي[3]. والأمر نفسه، بالنسبة إلى التاريخ السياسي، فهو يوافق أيضا مع ما

---

(1) أنظر، على سبيل المثال، في الديانات المُوحّدة اليهودية والمسيحية، مواضيع التحالف والإيمان الشخصي.

(2) Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Ed. de Minuit, coll. «Critique», 1974.

(3) أنظر بحث مارسيل غوشيه Marcel Gauchet، وهو زد على ذلك تحت عنوان «فيبيري»، *نزع السحر عن العالم*، *Le désenchantement du monde, op. cit.*

نعلمـــه عن المعاصرة بين «نشأة السياسة» والديمقراطية وظهور الفلسفة (وهو ما لم يمر من دون نقد للتقليد، سواء أكان هذا نفسه، بالنسبة إلى التاريخ السياسي، فهو يوافق أيضا مع ما نعلمه عن المعاصرة بين «نشأة الـــسياسة» والديمقراطية وظهور الفلسفة (وهو ما لم يمر من دون نقد للتقلـــيد، سواء أكان هذا النقد باسم «الطبيعة» أو الاتفاق)[1]. مثلما هـــو، فإنه يبدو من الظاهر والحال هذه عدم كفاية بالنسبة إلى الوعي العلمي والسياسة المعاصرة، إذا لم نتخلص من التمثلات الغائية الساذجة و«العرقية المركزية» التي جلبتها النـــزعة التطورية التاريخية.

بيد أن، إعادة بناء كهذه مشروعة تماما، لأن المواضيع «الجدلية» لعمـــل فيـــبر، وخاصة، توجه أبحاثه الإمبريقية، تشير إلى أن ديناميكية النشاط لا تتداخل أبدا مع تقدم خطي من العاطفي إلى العقلي، أو من التبعية إلى الاستقلالية.

بادئ ذي بدء، ومثلما مر معنا، فإن عقلنة النشاط الاجتماعي لا تـــضع حدا لـــ «حرب الآلهة» (لصراع الديناميكة الاجتماعية، عنصرا غـــير قابـــل للعقلنة، وبأعمق من ذلك، فعقلنة النشاط الاجتماعي، إذا كان غرضها تحطيم السلوكات «الطبيعية» أو التقليدية، فهذا لا يستلزم أبدا في حد ذاتها بأن الذوات تصير بالضرورة أكثر استقلالا: إن الفرد

---

(1) راجع ضمن بيبليوغرافيا معتبرة لأعمال كل من:

ج.- ب. فرنان (J.- P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, coll. «Mythes et religions», 1962).

م. إ. فينلي (M. I. Finley, *L'invention de la politique*, Flammarion, Nouvelle Biblio. Scientifique, 1985), وكذا تحليلات س. كاستورياديس (C. Castoriadis, La *polis* grecque et la création de la démocratie, in *Domaines de l'homme* (*Les carrefours du labyrinthe*, II), paris, Le Seuil, coll.«Empreintes», 1986).

المـــندمج في الآلة البيروقراطية الحديثة، بعيد عن تحديد أهدافه ووسائله بنفـــسه، يمتثل في القاعدة العامة إلى ضغوطات «تقنية» (أو تقنية زائفة) التي لا يتحكم فيها مطلقا. علاوة على ذلك، كما يلاحظ بدقة كبيرة ر. بروبيكر[1] R. Brubaker، لا شيء يتيح لنا القول بأن الفرد الذي يتـــصرف بطريقة دقيقة «عقلية في الغائية»، بحسب رغباته أو حساباته للمنفعة سيكون أكثر استقلالا من فرد يرتب أفعاله على أساس «قيم» يخـــضع لهـــا كمـــا هي؛ بالنسبة على فيبر، بالفعل، فإن المعايير والقيم أساسية للتعريف بشخصية[2] ما: إن ذاتا لا تعرف أي ناظم آخر سوى رغـــباتها وحسابات المنفعة تقترب إذن بالفعل من النـــزعة الميكانيكية أكثـــر مـــن الاســـتقلالية[3]. هكذا، وبقدر ما يكون توسع العقلانية الصورية هو نتيجة منطقية للعقلنة، فإن مناظرة هذه بعملية تقدم خطي هـــي على الفور مستثناة، بما، أنه وفي مستوى معين، فإن تبعية النشاط إلى العقلنة الصورية غير منسجم مع الاستقلالية الذات الفاعلة.

هناك إذن، ضمن نظرية فيبر للنشاط، إشكالية الاستقلالية التي هي في الغالـــب غير معروفة: إذا كانت عقلنة العلاقات الاجتماعية إجراء مـــزدوجا، والـــذي هو، بعيدا عن إضعاف التقاليد، يؤدي إلى توسيع البيروقـــراطية، فذلك لأنها لا تضمن أبدا، بل على العكس، تحررا فعليا للـــذوات الفاعلة. لقد بحث فيبر هكذا استعادة مثال الاستقلالية بفصله عن السياق «العقلاني» الذي تطوّر فيه: فبالضبط حول هذا التباين بين عقلـــنة صـــورية، كما وصفها فيبر، ومفهوم كلاسيكي لـــ «لعقل»،

---

(1) Rogers Brubaker, The limits of rationality, An Essay on the social and Moral Thought of Max Weber, London, George Allen & Unwin, 1984, p. 105-106.

(2) Cf., par exemple, *WL, op. cit.*, p. 132-134.

(3) R. Brubaker, *op. cit., loc. cit.*

حـــيث يرتكز هؤلاء الذين، منذ هوركهايمر Horkheimer وماركوز Marcuse، يـــؤاخذون فيبر على لا عقلانيته العملية، مع أنهم يقتبسون من تحليله لعملية البرقرطة(*) Bureaucratization للمجتمعات الحديثة. بكيفـــية معيـــنة، يمكننا حتى أن نقول بأن جزءا كبيرا من الانتقادات المـــوجهة إلى فيبر (إلى غاية هابرماس اليوم) تضمنت إلى إرجاع مثال الاستقلالية ضده والذي كان أيضا مثاله وذلك في مسعى لإعادة ربط الصلة مع الفكرة الكلاسيكية للعقل الموضوعي أو العملي (القادر على تحديـــد غايات الفعل)؛ وإذا ما سلمنا بأن لفكر فيبر تماسكا معينا، فإن المـــشكلة عندئذ تكمن في فهم لماذا رفض التوقع من العقل الحفاظ أو تطوير الاستقلالية.

2 - منطق وديناميكية العقلنة

توضـــح السوسيولوجيا الفيبيرية للدين على وجهين الحدود المنيعة لعملـــية عقلـــنة النـــشاط الاجتماعي. أولا، حتى وإن كانت تحولات الـــيانات الكونـــية الكـــبرى تخـــضع ضغوطات قوية للعقلنة (نسقية المعتقدات، عقلنة الطقوس، برقرطة رجال الدين، إلخ)، فلا شيء يسمح بتوقع توحيدا نهائيا للممارسات أو المعتقدات الدينية: فكل ديانة كبرى

(*) فضلنا ترجمة مصطلح.. bureaucratization بـــ البرقرطة لاعتبارين اثنين أولا تفاديـــا لاستعمال جملة أو عبارة بأكملها عند يرد المصطلح فقمنا بنحت اللفظة التي وضعنا وثانيا. لأن الكلمة أصلا عندما ترد كاسم أي بيروقراطية وهي ليست عربية نتداولها كما هي وليس هناك من حرج في استخدامها بل باتـــت معـــروفة ومشاعة كتابة ونطقا. وإذا كانت البيروقراطية تعني تسلط الدواوين الإدارية والحكومية وهيمنتها على سياسة الدولة فإن البرقرطة هنا هـــي العملـــية أو الإجراء الذي تتم به هذه الهيمنة المقصودة من أجل تحكم أكبر للدولة والإدارة على مجمل الجسم والنسيج الاجتماعي. (المترجم)

تحـــتفظ ببعض الطبائع الخاصة (وتُحيل من ثمة إلى محتوى نوعي لعملية العقلنة). من جهة أخرى، فإن تحولات الوعي الديني لا تنبثق فقط من المـــنطق الداخلـــي للعقلنة: إنها تتعلق أيضا بشكل غير مباشر بالمصالح والاستراتيجيات الدينية، وخاصة أنها، مشروطة بأكثر مما يجب بعوامل «وجدانية» قوّية (حركات نبوئية، هبة لدّنية، إلخ)، جد لا معقولة.

مـــن بـــين شراح فيبر، فإن هابرماس هو أفضل من أدرك طبيعة المشكلة المطروحة من خلال عقلنة «صور العالم» الدينية[1]. بالنسبة إلى فيـــبر، وكما لاحظ هابرماس، فإن جميع الديانات مطالبة بحل «مشكلة الربوبية» Théodicée: كيف يمكن التوفيق بين الكمال الإلهي والنقص في العالم؟ في هذا الاتجاه، فإن تطوّر الديانات محكوم بضغط العقلانية: ينبغي عليها جميعا أن تقدم إجابة متماسكة (لها قابلية القبول الذاتي) إلى مـــشكلة وجـــود الشر. إذن هناك، في أساس عقلنة التصورات الدينية *مـــنطق داخلي للتمثلات* وهو ما يفسر، إلى حد ما، أن تطوّر الديانات كـــان موجها في اتجاه واحد (عقلنة الأخلاق والعبادة؛ التنظيم الإداري العقلـــي للجماعـــات، إلخ). إلا أن، هذا الإجراء لا يؤدي إلى تأحيد uniformisation للـــديانات الكونـــية ولا إلى اندثارها أمام العقلانية الحديـــثة: الـــتعارض بـــين مسلمات قاعدة مختلف الديانات الكونية (النـــزعة المركزية الكونية أو النـــزعة المركزية اللاهوتية؛ إثبات أو نفي العـــالم؛ الـــزهد الدنـــيوي أو الفرار خارج العالم، إلخ) تتماسك عبر الـــتاريخ، وتتجسد في أنظمة متماسكة للسلوك وللتمثلات. إضافة إلى ذلـــك، فـــإن تاريخ الديانات يتداخل بالطبع مع تحولات اجتماعية أو اقتـــصادية، وهكـــذا تجد الديانات نفسها مقحمة في ألعاب معقدة من

---

(1) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Surkhamp, 1981, II, p. 262-298.

المـــصالح والاستراتيجيات التي تظل بنسبة كبيرة غير قابلة للاختزال إلى النـــزاعات الدينية.

إن كونية *المشكلة* المطروحة على الديانات الكبرى (تلك الخاصة بالربوبية) ووجود خط تطور مهيمن (العقلنة) لا يمنع من ثمة أن تكون *الأجـــوبة* المقدمة فعليا متنوعة جدا. لتفسير هذا التباين، يبين هابرماس أولا بـــأن تحلـــيلات فيبر لا يمكن فهمها إلا إذا ميزنا بصرامة *الأفكار والمصالح*[1]. بالتأكيد، ففي المجتمع وفي الثقافة، تعمل الأفكار والمصالح مـــع بعـــضها باستمرار: فالمصالح لا تتحقق من طرف الذوات إلا عبر التمثلات التي تمنحها معنى، و«الأفكار» لا تعرف «النجاح» إلا بقدر ما تكون ملائمة لسياق اجتماعي معطى. ومع ذلك، بالنسبة للتحليل، فإنـــه بالأحـــرى مـــن الضروري التمييز بين مستويين: يرتبط تسلسل التمـــثلات في جزء كبير منه *بمنطق* التطور حيث يكون ضغط العقلانية محـــددا وهـــو مـــا يؤثر على الزعم بالصلاحية (وبالمشروعية) التي تميّز الدعوة الجلّية إلى أفكار أو معايير الفعل؛ إن تحيين إمكان التطور المدمج ضمن «الصور الدينية للعالم» لا يستطيع على العكس أن يفهم إلا من خلال عوامل *خارجية* حيث يكون دور المصالح حاسما. بهذا، حتى وإذا كانـــت مشكلة الربوبية كونية، وحتى إذا كان توجيه منطق التمثلات كونـــيا مـــوجها نحو إزالة السحر عن العالم (والذي هو مع ذلك ليس مدفـــوعا إلى نهايته إلا من طرف الغرب)، بيد أن *تنوع* عمليات *العقلنة* معقولة: إنها صارت ممكنة جراء *التوترات* الملازمة لمشكلة الربوبية (التي يمكـــن *قبلـــيا* أن تستقبل أجوبة مختلفة)، ويمكن ذلك ليس مدفوعا إلى نهايته إلا من طرف الغرب)، بيد أن *تنوع* عمليات *العقلنة* معقولة: إنها

(1) Id., *ibid.*, II, p. 264-272.

صـــارت ممكنة جراء *التوترات* الملازمة لمشكلة الربوبية (التي يمكن *قبليا* أن تستقبل أجوبة مختلفة)، ويمكن أن *تفسر* بواسطة *أسباب* اجتماعية، شريطة الخروج من التحليل الداخلي للتمثلات[1].

فـــبين الأطـــروحة العامة لكونية العقلنة والسوسيولوجيا التاريخية للديانات، تندرج إذن نمذجة الصور الدينية[2] عن العالم من وجهة نظر إمكـــان عقلنتها، التي بناها هابرماس انطلاقا من فروقها المبدئية بالنظر إلى تقيـــيم الكـــون في مجموعه (قبول أم رفض)[3]، بالنسبة إلى خيار «استراتيجية تصورية» مركزية لاهوتية أو مركزية كونية، وبالنسبة إلى الاتجاهـــات إزاء العالم (الحياة النشيطة [العملية] *vita activa* أو الحياة التأملية *vita contemplativa*). تسمح هذه النمذجة بالتفكير في تعدد أنماط عقلنة التمثلات الدينية وفهم كيف، حتى وإن كانت كلها تقدم إجابات «معقولة» عن مشكلة الربوبية، «إمكان عقلنة» مختلف «صور العالم» هو مع ذلك *غير متساو*: فاليهودية والمسيحية، على سبيل المثال، التي تشجّع اتجاها للـــ «تحكم في العالم»، لهما إمكان عقلنة أهم بكثير من الطريق «الهندية» في «الهروب خارج العالم»[4].

إن الفائـــدة الكـــبرى لإعـــادة البناء هذه، هي أن تسمح أولا بالتقـــريب بين النـــزعة النقدية الفيبيرية مع هذا المقتضى الملازم للعقل

---

(1) Id., *ibid.*, I, p. 275-276.

(2) يـــضيف هابرماس إلى النمذجة الفيبيرية، *الميتافيزيقا الإغريقية*، بغية توسيع فهـــم إجـــراء العقلنة، مع الأخذ بالحسبان عناصره *المعرفية* وليس *الأخلاقية* فحسب.

(3) Id., *ibid.*, I, p. 284.

(4) أنظـــر أدناه جدول منطق تطور صور العالم الذي أستعيره من نظرية الفعل التواصلي.
Théorie de l'action communicationnelle

التاريخـــي والذي يسلم بأنه، مهما يكن وزن العارضية في التاريخ، فإن بعض التعاقبات التاريخية لم يكن بالإمكان في أي حال من الأحوال أن تعـــرض في أي *نظـــام* كان. إن التمييز بين *المنطق* و*الدينامكية* للتطور الاجتماعـــي[1] لا يغطـــي فقط ذلك الذي يقابل بين نمط مثالي للنمو والتطور «الحقيقي». من المؤكد، في كلتا الحالتين، فإن الأمر يتعلق على الدوام بمقارنة مجوعة دلالية ومجموعة من التعاقبات السببية، لكن، خلافا لمـــا يحـــدث في الغالب عند تشكيل الأنماط المثالية، فإن *حرية* المُفسّر، ضـــمن إعادة بناء التطوّر الاجتماعي، تظل محدودة كثيرا بفعل ضرورة الخـــضوع إلى مـــنطق التمثلات: إن النـــزعة الإسمية التاريخية والجزء المـــتعلق بـــ «الارتباط بالقيم» يتم إذن تخفيضهم هنا إلى الحد الأدنى، لصالح الضرورة الداخلية *للمحتوى* التاريخي.

على عكس ذلك، كما لاحظ ج. م. فيري في مقال بارز[2]، «أن يـــتعلق الأمر بإجراء مُوّجه وهو ليس *اعتباطيا* لا يلزم أبدا فكرة مفهوم مـــا، لوغـــوس يتحقق هو ذاته كتاريخ في حركة ذاتية» لأن المعقولية المقـــصودة هـــي تلك المتعلقة بتأويلية، «التي لا تلزم بواسطتها هي أية فرضية من طراز أنطولوجي على أساس مبدأ ديناميكي (حاسم) لإنتاج محددات التاريخ»[3].

---

(1) حـــول هـــذا التمييز راجع: *Raison et légitimité* (1973), trad., Paris, Payot, 1978, p. 24-25.

(2) J.-M. Ferry, Habermas et le modèle de la discussion, in *Information sur les sciences sociales*, Londres, Sage, vol. 25, n° 1, 1985, p. 29-52.

(3) Id., ibid., p. 37-38.

منطق تطور صور العالم
حسب نظرية الفعل التواصلي لـــ ي. هابرماس

أ – صـــور العـــالم الدينية والميتافيزيقية بحسب مضامينها النمطية (op. cit., I, p.284)

التقييم الشامل للعالم	**استراتيجيات تصورية**	
	مركزية لاهوتية	مركزية كونية
إثبات العالم		الكونفوشيوسية الطاوية
رفض العالم	اليهودية المسيحية	البوذية الهندوسية

ب – اتجاهـــات إزاء العـــالم، مؤســـسة على رفضه، في ديانات الخلاص (*op. cit.*, I, p.289)

التقييم الشامل للعالم		**سبل الخلاص**
	زهد موجه نحو العالم	عدول صوفي عن العالم
رفض العالم	التحكم في العالم: اليهودية المسيحية	الهروب من العالم: الهندوسية
تأكيد العالم	التكيف مع العالم: الكونفوشيوسية	تأمل العالم: الميتافيزيقا اليونانية

د – *إمكان العقلنة صور العالم* (*op. cit.*, I, p.294)

بعد العقلنة	إمكان العقلنة	
	مرتفع	ضعيف
أخلاقي	التحكم في العالم: اليهودية أو المسيحية	الفرار خارج العالم: ديانات الخلاص الهندوسية
معرفي	تأمل العالم: الفلسفة الإغريقية	التكيف مع العالم: صور العالم الكوسمولوجية – الميتافيزيقية الكونفوشيوسية
	الغرب	الشرق

بشكل أعم، فإن تفسير هابرماس يسمح بفهم أفضل للتماسك العميق لفكر فيبر والروابط المتينة التي توحد لديه مضمون النظرية السوسيولوجية والقواعد المنهجية. إن الفكرة القائلة بأن العقلنة تُشكّل الأفق التلقائي لتطور التمثلات لها قابلية التلاؤم مع رفض الوهم التأملي في استنباط التاريخي الحقيقي ابتداء من «قوانينه»، وحالما نسلم بتعدد الأنماط الممكنة للعقلنة ونميز بصرامة منطق وديناميكية التطور الاجتماعي. علاوة على ذلك فإن التمييز بين الأفكار والمصالح، الكامن في نمذجة أشكال النشاط، يأخذ أهمية منهجية حاسمة، بما أن تسلسل التمثلات وحده فقط، وليس شمولية التاريخ الواقعي، هو ما يحتمل فهمه ضمن «منطق التطور»[1]. ينبغي أن يضاف مع هذا بأنه إذا، اعتبرنا أن

---

(1) إذا كان كل من ر. بودون وف. بوريكو، وقد أضفيا طابعا نسبيا إلى أقصى درجة على تمييزات فيبر (بين العقلانية والتقليد، بين المصالح والقيم، إلخ)، فإنهما عكسيا يسعيان إلى عطف منطق التطور على الحركية [الديناميكية]، وإلى نقل ما يخص التاريخ الكوني، لدى فيبر، إلى مرتبة ثانوية.

منطق التمثلات يرتبط تأويلية الدلالات المترسبة أثناء التاريخ، فنحن عندئذ مجبرون على التفريق بين المبادئ «الفردانية» لميتودولوجيا ماكس فيبر، للعثور على الإلهام الذي دفع دلتاي إلى إعادة اكتشاف جدوى المقولة الهيغيلية لـ «العقل الموضوعي». بالفعل، فضمن فهم منطق تطور الأفكار، فإن المشكلة لا تكمن في العودة إلى النشاطات الفردية الموضعة في التمثلات الجمعية بقدر ما هي في معالجة هذه الأخيرة بوصفها دلالية في ذاتها، والنظر إلى الشروط دوما على أنها مفترضة مسبقا من أجل تكوين الفردنة. إن التفكيك، الذي سبق أن قام به دلتاي، بين المستويين والذي هومتاخل لدى النزعة الهيغيلية (ذلك المتعلق بالدلالات والآخر الخاص بالسببية)، يقود إذن إلى تجاوز النزاع أحيانا عقيم بين الميتودولوجيا الفردانية والسوسيولوجيا «الكليانية»: المفضل في تحليل النشاطات التقنية أو الاستراتيجية، وهكذا تقفز المنهجية الفردانية إلى المستوى الثاني في إعادة بناء منطق التمثلات.

ينبغي من جهة أخرى إضافة أن، لدى ماكس فيبر نفسه، الفكرة القائلة بأن تطور منطق «صور العالم» الدينية قد شجع عقلنة المجتمع، وذلك بتثمين إلى أقصى حد أشكال أخلاقية «عقلية» و(في العالم الغربي) والدفع إلى «التحكم في العالم»، لن يؤدي أبدا إلى اختزال تاريخ الدين إلى مجرد لحظة في التطور «الديالكتيكي» للعقل الغربي. وبالخصوص، وفي حين وأنه من كونت Comte إلى دوركايم Durkheim، وأن التيار المهيمن للسوسيولوجيا الأوروبية غالبا ما تنبأ باختفاء الديانات التقليدية بسبب عدم انسجامها المفترض مع التصورات الحديثة، لم يفكر فيبر أبدا بأن عقلنة «صور العالم» الدينية يجب *بالضرورة* أن تقود إلى اندثارها. في بعض النصوص، على العكس، فإنه يمهد بفرضية تجعل تدريجيا من التجربة الدينية *مستقلة*، باعتبارها ملازمة للانعتاق من

الـــسياسة، لتكوين «الفن» في دائرة نشاط وخبرة مستقلة، وفي تطوير العقـــل العلمـــي الحديث[1]؛ إن تقوقع الجماعات المؤمنة حول المحتوى النوعـــي لتـــراثها الديني الذي، بشكل متناقض، يتعايش في الغالب مع «علمنة» laïcisation المجتمعات الحديثة[2]، يمكنه إذن أن يفهم بوصفه استمرارا لعقلنة «صور العالم» الدينية[3].

تـــشكل عقلـــنة النشاطات والعالم الاجتماعي إذن السلك الناقل لسوسيولوجيا ماكس فيبر. مع ذلك، وخلافا لـــ هابرماس، فقد رفض فيبر دائما اعتبار استقلالية الذات (وهو أمر أساسي بالنسبة إليه) تعتمد علـــى مواصـــلة أو تعمـــيق إجـــراء العقلنة الذي سيطر على التاريخ الغربـــي.

إن فقدان الثقة هذا (النسبـــي) في العقل ناتج أولا عن، بالطبع، مـــن فكرة «حرب الآلهة». إن الاستقلالية، بالفعل، تفترض بأن الذات قـــادرة بنفسها على تعيين غايات فعلها؛ والحال، وكما يتصورها فيبر، فإنها ليست *استقلالية إرادة* تمتثل بحرية لقواعد كونية: إن اختيار نظاما

---

(1) Cf. notamment: Zwischenbetrachtung Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung (1915), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 5e Aufl., Tübingen, Mohr, 1963; trad.: Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés, in *Archives des sciences sociales des religions*, Paris, Ed. du CNRS, janvier-mars 1986, n° 61-1.

(2) لا يصاحب تقبل القيم الحديثة من طرف المعتقدين بالضرورة انحطاط الوعي الدينـــي؛ بالمقابـــل، فإنـــنا نـــشهد علـــى انهـــيار متزامن للدفاع عن الدين *apologétique* لـــدى المؤمنين والمجادلة المناهضة للدين *la polémique antireligieuse* لدى غير المؤمنين.

(3) لقـــد حاولـــت أنـــا نفسي تبيان كيف أن نموذجا من هذا النمط يمكنه جدا أن يعرض بعض ملامح تطور اللاهوت الحديث (Foi et raison au XXe siècle. Remarques sur l'œuvre de karl barth, in *Esprit*, n° 4-5, avril-mai 1986).

للقــيم يظل في التحليل الأخير اعتباطي أو عارض والذات «المستقلة» تكون كذلك باستقلال عن العقل. فضلا عن ذلك، فإن إجراء العقلنة يؤثــر علــى كل دائرة للتجربة الإنسانية وكل نظام للقيم لكنه يتعلق خــصوصا بــشكل النشاط وتماسك رؤى العالم، صوريا فقط؛ تسعى العقلنة إذن إلى التداخل مع توسع العقلانية الآداتية التي، هي تحررية في بداياتها، تنقلب في النهاية ضد الاستقلالية ذاتها بأن تجعل *قدرا* محتوما ما كان ابتداءً خيارا: «لقد *أراد* البيوريتاني [الطهّراني] puritain أن يكون إنسانًا معوزًا ونحن *مجبرون* على أن نكونه»[1].

2 - حدود العقلانية السوسيولوجية

(دلالة الكاريزمه)

فضلا عن حتى المسائل العملية، تبدو حدود عملية العقلنة كذلك في البنــية ذاتها للنظام التصوري للسوسيولوجيا للفيبيرية. في الواقع، إذا أردنا التسليم بأن منطق التطور «صور العالم» يخضع إلى ضرورة داخلية لقــسر العقلنة، فلا شيء يسمح، بالمقابل، بتفسير بنفس الكيفية تكوّن *الــنواة* الأولية لأنساق التمثلات. على افتراض، أن عملية العقلنة تبدأ أولا في عالم يبقى محكوما بالتقليد، بمعنى بواسطة الاعتقاد في «صلاحية مــا كان دوما موجودا»؛ أو، بالضبط فإن الأمر يتعلق بفهم كيف، في ســياق كهــذا، يكــون ظهور *التجديد* ممكنا. ففي نص مخصص إلى تحــولات الحق، بيّن فيبر على نحو رائع بأن المسألة لا يمكن أن تحل من خــلال مجرد الإحالة إلى الظروف الخارجية للتغير[2]؛ بالنسبة إليه، على العكس، فإن القطيعة مع التقليد ترجع في الغالب الأعم إلى تأثير الأفراد

---

(1) *L'éthique protestante…*, *op. cit.*, p. 203; trad., p. 249.

(2) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 188; trad., p. 333.

«الـــذين لديهم القدرة على تجارب تعتبر مثل "غير عادية"»[1] (أنبياء، زعماء كاريزميين إلخ) هكذا، وفي السياق «التقليدي»، فإن «الإلهام» و«الحـــدس» هما ما يجعلا التجديد ممكنا ومشروعا (عندئذ، بالتأكيد، فإن الاتجاهات التي توحي بها «تتأقلم» مع الظروف الخارجيى للوجود).
إذا مـــا رجعـــنا إلى تـــصنيف أشكال النشاط، فإن هذا التحليل يعني بوضوح أن عقلنة النشاط التقليدي ليس ممكنا الاتجاهات التي توحي بها «تـــتأقلم» مع الظروف الخارجية للوجود). إذا ما رجعنا إلى تصنيف أشـــكال النـــشاط، فـــإن هذا التحليل يعني بوضوح أن عقلنة النشاط التقليدي ليس ممكنا إلا عبر وساطة السلوكات الوجدانية التي ترتبط، في صـــميمها، بالإبـــداع اللاعقلي: في هذه الشروط، إذا كان إجراء بناء الاســـتقلالية الذاتية (بمثابة قدرة على تجديد وتأسيس معايير) تتجه من الـــسلبية إلى الفعالّـــية[2]، فإنه لا يطرح كذلك باعتباره تطورا خطيا للعقلنة، الذي يذهب من الفعل الوجداني إلى الفعل العقلي.

هناك إذن، في قلب السوسيولوجيا الفيبيرية، عنصر «لا معقول»، حاســـم في الآن نفـــسه بالنـــسبة *للبنية الشاملة* ***Architectonique*** للـــسوسيولوجيا الفيـــبيرية، بالنسبة للسوسيولوجيا السياسية، ولنظرية النشاط الاجتماعي *Théorie de l'activité sociale*.

1 - أولا، إذا كـــان بـــروز التجديد ضمن سياق تقليدي يرتبط بـــتأثير اتجاهات التي تتجاوز العادات أو المعايير المؤسسة، فمن الواضح جـــدا أن هذه اللحظات لانبثاق من جديد ينبغي أن ترتبط بنمط من الفهـــم الخاص، لا يقبل الاختزال إلى *منطق* التطور الاجتماعي ولا إلى

(1) *Op. cit., loc. cit.*
(2) يـــتحدث فيبر، بدلالة عميقة، عن «الحدس» وعن «الإلهام» باعتبارهما من «التأثيرات الأساسية القادرة على تجاوز خمول المألوف» (*op. cit., loc. cit.*)

ديناميكيته. وبالفعل، فبقدر ما يتجذّر في مؤثرات قوّية ويتعدّى الأشكال المعتادة للعقلانية الاجتماعية، فإن الظواهر الكاريزمية أو النبوئية لا تتعلق بقسر العقلانية التي تميز منطق التطور الاجتماعي، خلافا لذلك، فإن ديناميكية المصالح الاجتماعية أو الشروط الخارجية للتغير الاجتماعي لا تكفي أيضا لإدراك التجديدات الأكثر أهمية: ان تكون هذه التجديدات ممكنة «من الخارج، بمعنى تحت تأثير تغير للظروف الخارجية للحياة، فهذا ليس محل شك. لكن لا شيء يضمن أن هذه الظروف الجديدة للحياة لا تثير انهيارا للحياة، بدلا من تجديد»[1].

تترجم «لا عقلانية» التجديد إذن عبر استحالة تقديمه تحت الأشكال المألوفة للعقلانية، كأن تعطى هذه مثل مقتضى عن الحقيقة أو مثل ضرورة سببية. بيد أن، هذه اللاعقلانية، بعيدا عن اختفائها نهائيا مع تطور منطق التمثلات، يبدو جليا، لدى فيبر، أنها تُكوّن حدا غير قابل للتجاوز في عملية العقلنة.

إذا ما وضعنا أنفسنا *من أعلى* *en amont* عملية العقلنة الصور الدينية عن العالم، سنجد بالفعل، في أصل كل واحدة منها، خيار نمط خاص لجواب عن مسألة الربوبية، الذي يتضمن هو ذاته أجوبة عن مجموعة من البدائل التي لن يمحوها التطور اللاحق (قبول أو رفض العالم، تحويل المعطى أو التأقلم، إلخ). غير أنه، من الواضح جدا بأن هذه الخيارات لا تسمح بالوصف لا في لغة *منطق* التطور الاجتماعي، ولا بلغة *ديناميكية* سببية؛ في الحالة الأولى، بالفعل، ينبغي اعتبار بأن التنوّع الأولي للمسلمات القاعدية للديانات الكبرى يمكن تذليله تماما، وهو ما يجرنا من جديد إلى وهم إجراء

---

(1) *Economie et société*, *op. cit*., p. 188; trad., p. 333.

عقلـــنة كاملة منتظمة؛ في الحالة الثانية، ينبغي أن إرجاع تام للأجوبة عن مشكلة الشر في العالم إلى الظروف الخارجية أو المصالح، وهو ما يؤدي إلى مطلقـــية مغـــزى التحليل السببـــي على حساب فهم الدلالات، وإحداث قطيعة بنفس الطريقة مع النـــزعة النقدية. بالمقابل، إذا تموقعنا فكريا من أسفل *en aval* عملية العقلنة، فمن الواضح كذلك بأن لا الـــتحولات الاجتماعـــية، ولا تطور العقلانية سيقصي بالضرورة إمكانية الإبـــداع اللاعقلـــي الذي يتّم التعبير عنه ضمن التجديدات الأكثر تطرفا؛ العـــالم الحـــديث، بالنسبة إلى فيبر، يمكن أن يصبح محكوم بشكل أحادي بواســـطة العقلانـــية البيروقراطية، لكن هذا التطور ليس محتوما، وفي جميع الحالات، فإن ما يحد توسع العقل الآداتي، هي العناصر غير المتعقلة للنشاط الاجتماعي (القرار، اختيار قيمة مطلقة، الكاريزمه).

فوراء التمييز بين منطق وديناميكية التطور الاجتماعي، ينبغي إذن الاعتـــراف بـــبعد آخر للعالم الاجتماعي والتاريخي، الذي يتجلى عبر القطـــيعات المفاجـــئة والـــتي تتـــيح إقامة كون جديد للتمثلات، من الإيحـــاءات أو من أشكال النشاط، بيد أن هذا ليس ممكنا إلا إذا عدنا إلى التوجيه الفلسفي لفكر ماكس فيبر لتقديم التفسير. لقد رأينا، أنه إذا كانت ابستيمولوجيا ماكس فيبر من إلهام نقدي، فإن نظريته في المجتمع تـــرث الانفـــصال، مُـــصمّمة من قِبَل دلتاي ومُعمّقة اليوم من طرف هابـــرماس، بين بعدين لنظرية التاريخ التي تظل مختلطة ضمن الفلسفة الهيغيلـــية (تداعي المعاني وتداعي الإجراءات ذات طبيعة سببية)؛ يبدو الآن بـــأن، ضمن تحليله لحدود العقلنة، فيبر قد استبق بقدر كبير حول الـــتوجه اللاحق للفينومونولوجيا[1]. إن البنية الأنطولوجية المخفية عن

---

(1) حول أهمية النموذج الفينومونولوجي الهيدغيري لفسلفة التاريخ، راجع:
Luc Ferry, Le système des philosophies de l'histoire, op. cit.

التحلـيل الفيبيري للعنصر «اللاعقلي» للتاريخ هي في الواقع مماثلة تماما لمـا سيكون عند هيدغر إشكالية *الفرق الأنطولوجي*: في كلتا الحالتين، نجـد في أساس التاريخية «لا عمق» يبقى منيعا عن البحث العقلي لأنه يظل مفترضا من طرف كل عقلانية - وفي أعماق هذه السلطة المبدعة حـيث يتأصل التنوّع الذي لا يقبل الاختزال للصور التاريخية («صور العالم» لدى ماكس فيبر، حقب الوجود عند هيدغر).

هـذا التقارب، المتناقض ظاهريا، يمكن أن يفسر أولا عن طريق البنـية الأنطولوجـية لمـسألة العقلانـية في التاريخ، النقد الهيدغيري للميتافيـزيقا تشكل واحدة من الإجابات الممكنة لهذه المشكلة: فوراء التفسير السببـي والنـزعة النشيطة الإصلاحية، من الممكن التفكير في «التاريخ بوصفه "معجزة" الوجود، بالماهية لا يقبل التفسير، وغير قابل للـتحكم فيه»[1]. مذ ذاك، تاريخيا، من دلتاي إلى فيبر، فإن النـزعة التاريخية الألمانية رفض الوهم «الهيغيلي» لتاريخ «معقول» بالكامل مع قطع أي صلة بالإشكالية الكانطية للعقل العملي، ومن ناحية أخرى فإنه بدا طبيعيا جدا أن تظهر، *في داخل البحث التاريخي نفسه*، المواضيع التي سيمنحها فيما بعد كل مداها الفلسفي.

مـع هذا سيكون دون شك من الإفراط أن نعتبر أن موضوع عدم قابلـية الـتجديد للاختزال إلى البحث العقلي يترجم فقط ظهور، ضمن تفكير فيبر، لإشكالية فلسفية غير متجانسة مع التقليد الكانطي أو مع تقليد سوسـيولوجيا الفهم. في الواقع، تظل لديه تظل أهمية هذا الموضوع متأثرا بـشدة بواسطة التوجيه النقدي لإبستيمولوجيته: فلم يتراجع في أية لحظة عـن الانتقادات التي وجهها إلى المحافظين عن لا معقولية شاملة للتاريخ[2].

---

(1) Luc Ferry, *op. cit.*, p. 31.

(2) أنظر أعلاه القسم الأول ص. ص. 49-52.

في هــذه الشروط، إذا كان ينبغي على إعادة البناء العقلي لمنطق التطور أو لديناميكيــته أن تفــسح المجال إلى كيفية أخرى للبحث، فذلك فقط لأن الفهــم التاريخي هو ذاته قد مارس تجربة حدود العقلانية، وذلك بتجريب إمكانية شكل آخر لفهم الواقع الاجتماعي.

إن هذا التفكير، الذي لم يعالج مطولا لدى ماكس فيبر، حول النــتائج المنهجية لحدود البحث العقلي قد عرف بالمقابل معالجات خصبة لدى بعض من أتباعه، والذي يتيح اليوم ترقب إمكانية *إعادة بــناء* هندســة سوسيولوجيا الفهم. بداية، وكما أوضح ذلك ألفريد شوتز Alfred Schutz (الذي سعى إلى تأليف بين سوسيولوجيا فيبر وفينومونولوجــيا هوســيرل Husserl)[1]، التحديد الذاتي للعقلانية لا يــؤدي فقط إلى التأكيد على قطيعات التطور التاريخي، وإنما أيضا إلى تحمــيل التحليل السوسيولوجي على *الدلالة المعيشة* للعالم الاجتماعي؛ ضــمن هــذا الإطار، فإن مركز التفسير لم يعد قائما على *الارتباطات المنطقــية بين التمثلات*، بل *بواسطة الوحدة الدلالية للعالم المعيش*، وأن بــناءات الــسوسيولوجي ينبغي أن تكون متطابقة مع المفاهيم ما قبل نظــرية الــتي تفــسر من خلالها الذوات نشاطها الخاص. بيد أن هذا الــنموذج يمكــن هــو نفسه أن يوّسع، حالما نعترف بأن *عالم الحياة* *Lebenswelt* يمكــن أن يفسّر، عموما، بوصفه بنية بكيفية قبل عقلية تكــون شرطا لإمكانية نشاط الفهم ذاته. وإلى تشكّيل جديد مثل هذا حيث يتجه س. كاستورياديس C. Castoriadis في *التأسيس الخيالي للمجــتمع*[2] *L'institution imaginaire de la société*، عندما يقترح

---

(1) Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1932; *Collected papers*, vol. I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962.

(2) *Op. cit.*, Paris, Ed. du Seuil, coll. «Esprit», 1975.

جعل تحليل المجتمع مسألة مركزية «الدلالات الخيالية الاجتماعية»التي تضم الثقافات المختلفة[1]. إن أهمية هذه التحاليل، هي أنها تلقي الضوء بشكل رائع على التضامن، لتفسير ظواهر اجتماعية تاريخية، بين مظهري التوجه الفينومينولوجي المعاصر: من جهة، إعادة بناء الدلالات المضمرة في السلوكات الاجتماعية تستوفي بنية سابقة على العقلانية (أو على النشاط الواعي) من دون أن «تفسر» ذلك من خلال الضرورات الاجتماعية، من جهة أخرى، الاعتراف بالوجود التاريخي للـ «قطيعات» في النموذج الاجتماعي المؤسس يؤدّي إلى إعادة تعريف مثال الفهم التارخي ضمن معنى غير عقلاني[2].

لدى س. كاستوريادیس، فإن هذا التوجه المزدوج يتصف بهذه الثنائية لمفهوم *الخيال*، ففي الآن نفسه سلطة *خالقة* بتأسيس الجديد، وبالنسبة لثقافة ما، «خيالي» اجتماعي هو الذي يحدد ما هو دلالي أو عبثي، مشروع أو ممنوع، إلخ. غير أنه من الممكن جدا إعادة قراءة بعض تحليلات فيبر انطلاقا من تأملاته: إن القطيعات المدرجة على سبيل المثال عن طريق نشأة الحق، أو بواسطة تكوين نواة مركزية للأديان الكونية المختلفة تظهر جديدة جذريا هكذا في بعدها كـ «ظهواهر»، ولا نميز أبدا بدقة *ضغط العقلانية* الذي يحكم تطور الأنساق الرمزية *للتماسك الدلالي* المُوّحد، ضمن مجتمعات ما، عناصر متنافرة منطقيا.

---

(1) *Op. cit.*, chap. VII: «Les significations imaginaires sociales», p. 457-498.

(2) في الواقع، لم تعد المشكلة تتعلق فحسب بحدود قدرتنا على المعرفة، وإنما بتلك الخاصة بالوقائع الاجتماعية، نفسها، التي تتجاوز أطر «العقل» La Raison.

ضـــمن هـــذه الـــشروط، يبدو أنه يجب الاعتراف بنمطين من الـــصيرورات التاريخية غير القابلة للاختزال إلى منطق التطور وأيضا إلى ديناميكيـــته: الـــواحد يتطابق مع تنظيم القيم و«الدلالات الاجتماعية الخيالـــية» التي تحدد مجتمعا ما، الآخر، يتطابق مع قطيعات تاريخية التي تـــسمح بوضـــع معـــايير اجتماعية جديدة. إذن البنية الشاملة للنظرية الاجتماعية يمكن أن تعرض وفق الآتي:

صيرورات اجتماعية

شروط	قطيعات	منطق		ديناميكية
المعقولية	تاريخية	إعادة إنتاج	التطور الاجتماعي	التطور الاجتماعي
الموضوعات	الوقائع تاريخية تدشينية	معايير لفهم قبلي للعالم	الروابط الداخلية للمعنى، الخاضعة لقيد العقلانية	صيرورة ذات طبيعة سببية
المحتويات الروحية المهيمنة	الخيال الخلاق	الدلالات الاجتماعية المؤسسة	الأفكار	المصالح
التوجه المنهجي	الانفتاح على الجديد	الفهم الفينومينولوجي	التأويل	التفسير السببي

إن أهمـــية إعـــادة بناء مثل هذه لفهم عمل ماكس فيبر، هي أنها تعمـــل بالخـــصوص علـــى إبراز طبيعة المشكلة المطروحة، في نظريته الاجتماعـــية، مـــن خلال أهمية القطيعات التاريخية والتي وإن تكن غير

«عقلـــية» فإنها في الآن نفسه مهمة من جهة الدلالة والسببية. مع ذلك يكـــون من المناسب التأكيد بأن، على عكس س. كاستورياديس، فيبر يظـــل وفـــيا إلى تـــأثير نقدي يمنعه من أطلقة [إضفاء طابع المطلقية] *absolutiser* الـــصيرورات الاجتماعية المختلفة؛ كذلك، فبينما نحضر لـــدى كاســـتورياديس علـــى إعطاء التمييز بين *السببية والخلق* صبغة أنطولوجية *ontologisation* (إمكانية التجديدات الحاسمة تعني بأن، *في ذاتها*، بعض الوقائع تقع وراء مبدأ السبب)، لدى فيبر فالأمر يتعلق فقط بالـــسماح لاهـــتمام مختلف عن ذلك الذي يلهم التفسير وإعادة البناء العقليين.

بالنـــسبة إلى فيـــبر، فإن المشكلة إذن في الحقيقة من طبيعة *جمالية esthétique* و*عملية pratique*. فالتفكير في الاستقلالية، دون مرجعية إلى العقل العملي، يفترض مسبقا إمكانية تأسيس معايير أو الاعتراف بها بمعزل عن كل عقلانية، وأن «نـــزعة الحسم» [القرار] *décisionnisme* الفيـــبيرية تـــستلزم بأن تكون القطيعات ممكنة مع اليومي، التقليد أو الروتين، التي لا تختلط مع صيرورة العقلنة؛ فهذا لن يعيق أبدا، مع هذا بـــأن، من وجهة نظر أخرى، تبقى على الدوام إعادة البناء العقلية أفق النشاط العلمي وأن القطيعات التاريخية (أو الدلالات الاجتماعية ما قبل تأملـــية) يمكـــن الـــتفكير بها من خلال وجهة نظر منطق أو ديناميكية الـــتطور الاجتماعـــي. هكـــذا، بالنسبة *لمنطق التمثلات*، فإن الوقائع التدشـــينية (نـــشأة القانون، ظهور دين جديد، إلخ) تدل على تأسيس الأبعاد الجديدة للعقلانية، وضمن تحليل *ديناميكي*، فإنها تبدو مثل أجوبة لمـــشكلة مطـــروحة علـــى مجتمع ما؛ خلافا لذلك فإن تثمين التجديد الـــراديكالي يترجم اقتضاء ذاتيا، أكثر منه تعبيرا عن البنية الأنطولوجية للواقع المراد معرفته.

2 - فمــن دون شــك ضمن التحليلات التي كرسها فيبر للــ *كاريــزما* *charisme* حيث يمكننا التعرف بشكل أفضل على الأهمية الــتي يعــزوها إلى مــا يمكن تسميته بلا عقلانية خلاقة (مبدعة). إن الكاريــزما، بالفعل، لا تعرف فقط نمطا خاصا من الهيمنة، بما أنه يمكن جيدا، على العكس، ان يفسر في معنى ضد - سلطوي، باعتباره رابط حــر لفنــضمام وللتواصل المباشر بين القائد أو الرسول وأتباعه[1]. إن القائــد الكاريزمي يبدو لدى فيبر مثل ذلك الذي، يعتمد على مؤثرات قــوية، يــنجح في قلب التقليد والقواعد الجاهزة، بينما يبدو حتى أن التقليد يحظر كل تجديد. إن للكاريزما إذن *نتائج* ثورية، يمكن أن تؤدي إلى عقلــنة النشاط الاجتماعي، لكن العقلانية (الصورية أو في القيمة) ليست هي مبدأ شرعيتها؛ فضلا عن ذلك، فإن الكاريزما تبدو كطريقة لإدخال تغيير اجتماعي بديل عن العقلنة:

> **«إن الكاريــزما هــي القوة الثورية الكبرى للحقب المتصلة بالتقليد. على خلاف القوة، وهي كذلك ثورية، من "العقل" ratio الذي يتصرف سواء مباشرة من الخارج وذلك بتغيير شروط ومشكلات الحياة، ومن هــنا، بطريقة غير مباشرة، الموقف المتبع حيالها، أو أيضا بواسطة عقلــنة intellectualistion، فإن الكاريزما يمكن أن تتمثل في تغيير مــن الــداخل. بمنشئه من الضرورة أو الحماس، فإن هذا يفيد على العمــوم تغييرا باتجاه الرأي والوقائع، توجه جديد كلية لكل الأشكال الخاصة بالحياة واتجاه «العالم». ففي الحقب ما قبل عقلانية، التقليد والكاريزما تقاسما تقريبا مجموع توجيهات الفعل»[2].**

ليس للكاريزما من جهة أخرى أهمية تاريخية فحسب في المجتمعات التقليدية، لأنها تلعب دورا حاسما في المجتمعات الحديثة، حيث العقلانية

---

(1) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 155-157; trad., p. 274-275.

(2) Id., *ibid.*, p. 142; trad., p. 252.

(الصورية أو في القيمة) تبلغ تطورها التام. في هذا السياق، فإن كاريزما الـــزعماء الـــسياسيين الكـــبار تبدو أيضا مثل وسيلة للحد من انتشار العقلانية الآداتية والبيروقراطية: إن القائد الكاريزمي هو من يتمكن من فرض نفسه ضد الأجهزة السياسية أو كذلك من يتغلب على العقبات «التقنـــية» لتـــثمين المقتضيات السياسية المحضة المؤسسة على *قرارات* وليس على *حسابات* أو على *اتفاقات*.

إن للكاريزما إذن، في السوسيولوجيا السياسية لـــ ماكس فيبر، دلالة مـــزدوجة. صـــورة نوعية للهيمنة، إنها تمثل أولا صورة *مؤقتة* بين التقليد والعقلانية: من هنا تأتي أهمية الكاريزما في الحقب «ما قبل عقلانية»، ومن هـــنا كـــذلك تـــأتي أهمية «الزعماء leaders» في الديكتاتوريات الثورية الحديـــثة الذين يعبّرون عن قطيعة مع التقليد من دون الوصول إلى خلق آني للـــنظام الجديد العادل. وبشكل أعمق، لأنه مرتبط بمؤثرات قوية وأولية، فـــإن الكاريزما تبدو أيضا مثل نقيض *السلبية*، سواء أكانت هذه الأخيرة «تقلـــيدية» أو «عقلية بيروقراطية»: ومن هنا، يأتي التناظر، التناقض فيما يـــبدو، بين إشكالية *التجديد* في المجتمعات «ما قبل عقلانية» وتلك الخاصة *بالحفاظ على الأصالة* في المجتمعات البيروقراطية الحديثة.

نرى إذن بأن موضوع الكاريزما وكل ما يرتبط به، لدى ماكس فيبر (لا خطية لعملية العقلنة، تعارض العقلانية الحديثة، إلخ) يحتل مكانة مركـــزية في السياسة الفيبيرية. مع هذا، ينبغي أيضا ملاحظة بأن هذه الأخـــيرة يمكن أن تفهم بطريقتين، سواء بدأنا من نظرية الهيمنة أو من نمذجـــة أشـــكال النشاط: في الحالة الأولى، سننتهي إلى التأكيد على المظاهـــر غير الديمقراطية لفكر فيبر؛ وفي الحالة الثانية، على العكس من ذلـــك، فـــإن المشكلة الأساسية ستكون بإعادة وضع تخاليل الكاريزما ضمن الإطار العام لنظرية النشاط.

3 – سنتفق على العموم في اعتبار وجود مطابقة تامة بين تصنيف *أشكال الهيمنة المشروعة* وذلك المتعلق *بأشكال النشاط*: إن الشرعية «العقلية القانونية» تفترض هيمنة العقلانية، الشرعية التقليدية تستند بالتأكيد على قبول ما قبل تأملي للتقليد، والشرعية الكاريزمية تتجذّر، لدى القائد (الزعيم) مثل لدى أولئك الذين يتبعونه، بوجه خاص على وجدانية قوّية. في حين، من الناحية *المنهجية*، فإن تحليل النشاط يكون في المقام الأول مقارنة مع تحليل الهيمنة: من وجهة نظر فيبيرية، فإنه إذن من تحليل الخصائص الديناميكية للفعل الوجداني حيث يجب أن نتجه لفهم الظواهر الكاريزمية، وليس العكس. حتى إذا ما اعترضنا بأن التصوّر النشاط الوجداني ليس لها من موضوع غير إضفاء المشروعية على المكانة الخاصة للكاريزما في السياسة الفيبيرية، فيجب أيضا التمكّن من إعدادها انطلاقا من النقد الداخلي للسوسيولوجيا الفيبيرية للنشاط: سيبدو إذن خصبًا اعتبار الأهمية التي يمنحها فيبر للكاريزما هي قبل كل شيء مؤشّر على صعوبة داخلية لنظرية النشاط، تماما مع الابقاء على إمكانية اختبار نقدي للسياسة الفيبيرية.

لقد رأينا بأنه إذا كان النموذج العام لتصنيف أشكال النشاط يمكن أن يفسّر، في مقاربة أولى، بوصفه سُلّمًا مستمرًا يذهب من السلبية (فعل عاطفي أو تقليدي) إلى الإيجابية (فعل عقلي)، فهذا التفسير ذاته يصطدم بصعوبتين كبيرتين: من جهة، لا شيء يضمن مسبقا بأن يكون التقليد مزوّدًا بليونة مثلما هي عليه العقلانية بالنسبة إلى أفق تلقائي، ومن جهة ثانية، فإن توسيع العقلانية يُمكّنه، عند الفاعلين الاجتماعيين، أن يكون ذاتيا معيش وفق طريقة سلبية للقبول شبه الميكانيكي للضغوط التقنية أو البيروقراطية. وهكذا يمكن القول، بأن العقلنة تفترض إمكانية ثورة في الذهنيات التي يحظرها

التقليد[1]، بينما يفترض التمسّك بالنشاط المستقّل لدى الذات قدرة علـــى الـــتجديد الجـــذري التي تضع موضع الخطر باطنية الضغوط البيروقراطية.

ضـــمن هذه الشروط، فإن تثمين الكاريزما يترجم أولا التركيب المتـــناقض، في الـــسوسيولوجيا الفيـــبيرية، لنقد للعقلانية ولإشكالية للاســـتقلالية (مـــثل قوة لتعالي المعطى أو التقليد). بهذا، من ناحية نجد الخصائص الثابتة لفكرة النشاط المستقل منذ ليبنتز: الذات المستقلة هي تلك التي تتصرف بناء على تمثلات وليس تحت تأثير دوافع ميكانيكية، والتي لها القدرة على تجاوزالميل إلى السلبية التي تفرزها تلقائيا العادة أو الروتين وذلك بجعل على العكس العادة نفسها وسيلة زيادة القدرة على التصرّف[2]؛ من ناحية أخرى، ظهور أو الحفاظ على قوّة اختيار المعايير أو القيم العليا التي توجه الفعل تعتمد هي نفسها على إبداعية التي هي، متجذّرة في أعماق الوجدانية، تظل في عمقها لا معقولة.

بـــيد أن، لهذين الموضوعين في حد ذاهما أصداء متعددة في فكر فيـــبر، بما أنه، وفق له، فإن السياسة الحديثة تنتهي إلى بديل بين الهيمنة البيروقـــراطية والتمـــسك، لدى الرجال السياسيّين الكبار، بقدرة على القرار يفترض إمكانية تجاوز الضغوط التقنية الزائفة (والتي تشهد هكذا بالنسبة *إلى الجميع* على حدود الانتشار البيروقراطي)، لكنه يرتكز على خـــيارات ليـــست قابلة للعقلنة في التحليل الأخير. فالأمر لا يتعلق هنا

---

(1) بالطـــبع فالأمر هنا يتعلق بحالة... قدمها الأثر وكما وجدت في«المراحل ما قـــبل عقلانية»؛ وحالما نلج عالما في طريق العقلنة، فمن الجلي بأن مغزى التقليد يتبدل، وأن بعض التقاليد يمكنها هي ذاتها أن تميل في اتجاه العقلانية، في القيمة أو في الغائية.

(2) مـــن هنا تنبع الأهمية، في السوسيولوجيا الفيبيرية، لتقنيات التقشف والعقلنة المنهجية للتعليم.

فقط بـ «أخلاق بطولية» يعترض بها تجريديا مفكر رومانسي على نثر العالم الحديث: إن الاقتضاء الأساسي، بالنسبة إلى فيبر، أن تظل مسألة غايات الفعل مفتوحة، وهو ما يستبعد سواء مدح دون فروق «الزعماء» السياسيين أو ازدراء الحريات كما الخضوع إلى العقلانية البيروقراطية. يبقى معرفة كيف، مع هذا، إذا كان توجيه فيبر، الذي يؤكد، في تحليل أخير، على الطابع اللا معقلن للتجديد السياسي أو للقرار، بالفعل قادر على تأسيس الطموحات التي يزعم تحقيقها.

الفصل الثاني

عقلنة الهيمنة؟

1 - سوسيولوجيا الهيمنة

- ماكس فيبر والسياسة

إذا كانت القيمة الكشفية لسوسيولوجيا فيبر ليست محل نقد واحتجاج، فالأمر ليس كذلك بالنسبة لفكره السياسي، الذي ما فتئ يثير العديد من الخلافات والتي كانت قاسية أحيانا، وهي تبيّن إلى أي مدى الانقسام الكبير بين ورثته.

فلأنه اتخذ مواقف سياسية بالأحرى «متقدمة» (نقد البيروقراطية الإمبراطوية، اقتراح إصلاحات ديمقراطية، البحث عن اتفاق مع التيار الاجتماعي الديموقراطي)، لقد بدا فيبر لفترة طويلة كمفكر ديمقراطي؛ ومع ذلك، لا سيما منذ 1959 سنة طبع كتاب مومسون(*) Mommsen[1]، لا يمكن أن نتجاهل بأن اتخاذ هذه المواقف ينخرط ضمن إشكالية والتي، على أكثر من نقطة (دفاعا عن «سياسة القوة»)، نقد إيديولوجيا

(*) مومسون (تيودور) Mommsen (Theodor) (1817-1903)، مؤرخ ألماني أحد المختصين الكبار في تاريخ روما حاز على جائزة نوبل للآداب عام 1902 وترك عملا في غاية الأهمية حول التاريخ الروماني في جزأين. (المترجم)

(1) W. Mommsen, *Max Weber et la politique allemande*, 1890-1920, trad., Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1986.

«حقوق الإنسان»، مدح كاريزما القادة السياسيين، إلخ)، هي في قطيعة مع التقليد الليبرالي والديمقراطي. في المناقشات المعاصرة، وبشكل خاص تحت تأثير انتقادات فلاسفة مدرسة فرانكفورت وأتباعهم، استطاع فيبر أن يصبح رمز المصير «اللاعقلاني» للفكر المعاصر: حتى لما نقبل تشخيصه لأزمة الحداثة (إنهاك تصورات الأنوار بسبب لا تحديد القيم السياسية المعاصرة، توسع العقلانية البيروقراطية)، إننا نأسف في الغالب الأعم بأنه لم يبحث في العقل نفسه عن الوسيلة لتجاوز صعوبات العقلانية الحديثة.

بالنسبة لكثير من الشراح المعاصرين، فإن ماكس فيبر الليبرالي، الذي طالب تحت الإمبراطورية بتعزيز سلطات البرلمان هو إذن أقل أهمية بكثير من ذلك المريد لـ نيتشه Nietzsche، والذي كان مشروعه دوما أن يصبح «ماركس البرجوازية» Marx de la bourgeoisie[1].

في هذه الظروف، فإن المواقف الديمقراطية المتخذّة أو الليبرالية لـ ماكس فيبر بدت إما كأنها مجرد خيارات تقنية بغرض استكمال الهيمنة البرجوازية[2]، أو في أحسن الأحوال، كأنها قناعات ذاتية دون علاقة بمادة السوسيولوجيا الفيبيرية. إن هذين التفسيرين، مهما يكن إغراؤهما، يمثلان هذا وذاك، عقبة بافتراض لا تماسك فكر فيبر. من ناحية، بالفعل، إذا كانت المشكلة بالنسبة إلى فيبر هي فقط استكمال عقلي للهيمنة الإمبريالية، فإنني لا نفهم جيدا ما هي دلالة النصوص العديدة حيث يبدو بالضبط الكمال «التقني» للعالم البيروقراطي كما لو

(1) Cf. notamment: E. Fleischmann, De Weber à Nietzsche, *Archives européennes de sociologie*, vol. 5, 1964, 2, p. 190-238.

(2) G. Lukács, *La destruction de la raison* (1954), trad., Paris, L'Arche, t. II, p. 187 sq.

أنه خطر على الحرية الإنسانية. ومن ناحية أخرى، حتى ولو سلمنا بأن صرامة، لدى فيبر، الفصل بين الوقائع والقيم تتضمن نوعا من استقلالية السياسة مقارنة مع نظرية المجتمع، فيبقى مع ذلك بأن الاثنتين تفترضان نفس التفسير للنـزعات العميقة للعالم الحديث.

إن المشكلة الرئيسية إذن هي ما يتعلق بوحدة تفكير فيبر وباستمرارية بين تحليلاته للسياسة المعاصرة، سوسيولوجيته السياسية وقناعاته الفلسفية. فهذه الوحدة قبل كل شيء وحدة منهجية: مهما تكن وجهة النظر التي يتم تبنّيها، تحليل الحدث السياسي لا يمكن أن يهدف إلا إلى اختزال تعقّد الظواهر الاجتماعية في لعبة هيئة مفضلة، ويتوجب عليها إعطاء أولوية إلى *فهم* النشاطات السياسية ابتداء من معناها الذاتي على *تفسيرها* بواسطة وظيفتها الاجتماعية. إن التمييز بين «السياسة» و«الاقتصاد» لا يتطابق إذن، مثلما هو لدى ماركس، مع تعارض بين *مستويين للواقع* الاجتماعي، بل بالأحرى بتمييز بين نمطين من *النشاط*، كلاهما يتحدد من خلال المعنى الذي يعطيه لهما الفاعلون: «يظهر تمييز أول إذن بين نظام السياسة وذلك المتعلق بالاقتصاد. الاقتصاد يتعلق بإشباع حاجات وكأنه هدف يحدد التنظيم العقلي للسلوك، في حين أن السياسة مميزة بالهيمنة المنظمة بواسطة إنسان أو مجموعة من الناس على غيرهم»[1].

إن الحدث الأهم، بالنسبة إلى السيوسيولوجيا الفيبيرية، يصبح إذن هو علاقة الهيمنة وارتباطاتها: *الطاعة*، الأسباب *المعيارية* التي تدفع تبعية «الخاضعين» Les dominés وأنماط *الشرعية* التي تؤسس مزاعم «المُهيمنين» Les dominants. هكذا، فإن الهيمنة لا تختزل في

(1) R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 555.

مجـــرد تمـــرين لسلطة *واقعة*، وإنما، على العكس، فإنها لن تلغى أبدا من خلال وجود أشكال قانونية «تعاقدية» أو «مساواتية»؛ بوجه خاص، الطاعة «الإرادية» الناتجة عن عقد تبقى طاعة والتعبير عن علاقة هيمنة؛ فـــ «الديمقراطية» في حد ذاتها تفترض الهيمنة:

«فبمجـــرد أن يـــتقدم القائـــد والمديرية الإدارية لتجمع ما، حسب الـــشكل، باعتبارهم "خدما" لمن يهيمنون عليهم ليس أبدا دليلا ضد طابع الهيمنة. سنتحدث، بوجه خاص فيما يتعلق بالظروف المادية لما نسمّيه "الديمقراطية". وبالتالي، قليل من سلطة القرار، في ظل هـــذا الـــنطاق نفـــسه، "للهيمـــنة"، يجـــب أن يمنح لهم في معظم الحالات»[1].

هكـــذا تتبع مشكلة الشرعية، في السوسيولوجيا الفيبيرية، المسألة المركزية في الفلسفة السياسية الحديثة: كيف يمكن الانتقال من القوة إلى الحق، كيف تصبح الطاعة واجبا، ما هي *الأسباب الذاتية الضرورية* التي يـــتوجب علينـــا بـــناء عليها الاعتراف *بشرعية* قوة ما؟ إن أطروحة الاســـتقلالية لـــ *هيرشافت Herrschaft* تتطابق من جهة أخرى مع الخط المسيطر للفكر السياسي الألماني، من بيفندورف Pufendorf إلى هيغل Hegel وإلى الحقوقـــيين في بداية القرن العشرين. مع ذلك، يبتعد فيبر عـــن التقاليد المهيمنة في الحداثة بميزتين أساسيتين في فكره: حذره إزاء المفاهـــيم الأساسية للنظريات الليبرالية والديمقراطية (التمثيل، «الإرادة العامـــة»، إلخ)، وحرصـــه علـــى المظاهر الأساسية اللاعقلية للنشاط الـــسياسي. إن فيبر باعتباره وريثا للإشكالية الحديثة للشرعية، يُعدّ هو أيـــضا ناقدا للعقلانية: ومن دون شك ففي هذه الازدواجية حيث يتّم التعبير عن أفضل موقف خاص لعمله في تاريخ الفكر السياسي.

---

(1) M. Weber, *Economie et société*, *op. cit.*, p. 124, trad., p. 221.

– *السوسيولوجيا السياسية وأشكال الهيمنة*[1]

إن المـــشكلة الرئيسية للسوسيولوجيا السياسية الفيبيرية تتعلق بالهيمـــنة المشروعة؛ ويجب إذن أن يتطابق التصنيف العام لأشكال النشاط مع نمذجة أشكال الهيمنة المشروعة؛ في حين، وكما يلاحظ ريمون آرون[2]، هنا تكمن صعوبة ما، لأن ماكس فيبر لا يميّز عموما إلا بـــين *ثلاثـــة نماذج من الهيمنة المشروعة بالنسبة لأربع أنماط من النشاط*.

فقد كتب فيبر بالفعل:

«هــناك ثلاثة أنماط من الهيمنة المشروعة. ويمكن لصلاحية هذه المشروعية أن تغطي:

1 – طابعــا *عقليا*، يستند إلى الاعتقاد في قانونية القواعد المقررة وفي حق إعطاء أوامر التي هي لأولئك المدعوون لممارسة الهيمنة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة قانونية)؛

2 – طابعــا تقليديا، يرتكز على الاعتقاد اليومي في قداسة من هم مدعوون لممارسة السلطة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة تقليدية)؛

3 – طابعــا تقليديا، يرتكز على الاعتقاد اليومي في قداسة من هم مدعوون لممارسة السلطة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة تقليدية)؛

4 – طابعــا كاريزمي (يستند) إلى خضوع استثنائي لطابع مقدس، إلـــى الفضيلة البطولية أو إلى القيمة المثالية لشخص ما، أو أيضا (منبـــثق) مـــن أنظمـــة وحي أو مرسل من قبل هذا الأخير (هيمنة كاريزماتية)»[3].

---

(1) أستعيد هنا، بصورة معدلة طفيفة ومزيدة، تحليلا كنت قد قدمته في دراستي ذكـــرتها ســـابقا حول كتاب فيبر *الإقتصاد والمجتمع* *Economie et société* ضمن (in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, *op. cit.*).

(2) R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 558 sq.

(3) M. Weber, *Economie et société*, *op. cit.*, p. 124, trad., p. 222.

«يلاحظ ريمون آرون، أن ماكس فيبر، يميّز بين أربعة أنماط من الفعل وثلاثة أنماط من الهيمنة؛ لماذا لا يوجد توافق بين نمذجة السلوكات ونمذجة الهيمنات؟[1] حسب آرون، إذا كانت الهيمنة التقليدية تتطابق بوضوح مع الفعل التقليدي والهيمنة الكاريزماتية مع الفعل العاطفي، فإن الهيمنة العقلية - القانونية تتطابق مع العقلانية الوحيدة بالقياس إلى غاية (فإن النموذج المحض للهيمنة الشرعية باعتباره مجسدا بواسطة البيروقراطية)؛ فلا شيء يتطابق إذن، في تصنيف أشكال الهيمنة، مع العقلانية في القيمة.

يحل آرون الصعوبة بملاحظته أن مصطلحات فيبر غير ثابتة [متموّجة] (في نصوص أخرى، يتحدث عن أربعة أنماط من *الصلاحية لنظام مشروع* والتي تتطابق بدقة مع أربعة أنماط للنشاط)[2]، وهو ما يمكن أن يعزى إلى أن «فيبر لم ينتق بين مفاهيم هي محض تحليلية ومفاهيم نصف - تاريخية»: «ففعل القيمة العقلية، يستنتج، يظهر في بعض الحالات مثل احد أسس المشروعية (الشرف) لكنه يختفي في نمذجة كيفيات الهيمنة لأنه لا يشكل نمطا مجردا»[3].

هذا التفسير، وإن كان موحيا، لا يبدو لي أنه يحل المشكلة، التي ترتبط بالأحرى بالعلاقة الخاصة جدا للعقلانية في القيمة بالهيمنة؛ بالفعل، فإن نمذجة أسس *صلاحية نظام مشروع* ليست أكثر «تاريخية» من تلك الخاصة *بأشكال الهيمنة*، وبالخصوص، فلا شيء يدل على أن نوعي النمذجة يجب أن يكونا متشابهين أو متطابقين في حالة ما، بالفعل، فالأمر يتعلق بأسباب من أجلها يمكن «للفاعلين أن يمنحوا

---

(1) *Ibid.*

(2) Id., *ibid.*, p. 19, trad., p. 36.

(3) R. Aron, *op. cit.*, p. 559.

لـــنظام صلاحية مشروعة»[1]، في حالة أخرى، فإن الأسباب المثارة من قـــبل *المُهيمـــنّين* بغية تعزيز مشروعيتهم. ولهذا السبب، من جهة، فإن الهيمنة الشرعية يمكنها أن تعتبر عقلية سواء من وجهة نظر العقلانية في القـــيمة أو من وجهة نظر العقلانية من أجل الغاية؛ فقد كتب فيبر من جهـــة أخـــرى، في الهيمنة الشرعية، بأن الحق يمكنه أن «يوجّه صوب العقلانية في الغائية أو صوب العقلانية في القيمة (أو الاثنتين معًا)»[2]: تتطابق الهيمنة الشرعية إذن، في هذا المعنى، مع *شكلي* الفعل العقلي، في الغائـــية وفي القـــيمة. لكن، من جهة أخرى، فإن العقلانية في القيمة تفتـــرض خاصية أخرى: لأنها ترجع أحيانا إلى نظام صالح *بإطلاق* (أو على الأقل أعلى من النظام السياسي) فإنها تستطيع، في بعض الشروط، أن تـــبدو مـــثل مبدأ *تحديد* (مادي وليس فقط شكلي) لممكنات فعل المُهيمـــنين؛ ولهـــذا الـــسبب يشير فيبر بالأحرى (في نصه حول *أسس صلاحية النظام المشروع*) بأن «النمط الأكثر جوهرية للصلاحية العقلية في القيمة يمثله الحق الطبيعي»[3].

إن أهمـــية العقلانـــية في القـــيمة إذن معتـــبرة، وتتجاوز بشكل كـــبير الإطـــار الـــضيق للإقطاعـــية وللأخـــلاق الأرســـتقراطية للشرف.

إذا كـــان مـــبدأ الشرف هو أحسن مثال للعقلانية في القيمة، فـــذلك أولا، لأنـــه هو في حد ذاته مبدأ *تحديد* يُعيّن بصرامة بنية علاقات الهيمنة في العالم الإقطاعي ويفرض حدودا دقيقة جدا لمزاعم المُهيمـــنّين؛ فـــضلا عن ذلك، وخلافا للتقليد المحض، فإن الاعتقاد

(1) M. Weber, *op. cit., loc. cit.*
(2) Id., *ibid.*, p. 125, trad., p. 223.
(3) Id., *ibid.*, p. 19, trad., p. 36.

بـــــ «الـــشرف» يمكن أن يثير نشاطا *مستقلا*، متحررًا من إرادة المهيمنين وله قابلية مناهضتها[1].

مـــع هذا، فإن أهمية العقلانية في القيمة ليست أبدا محدودة بفترة تاريخـــية خاصة؛ على العكس، فهي بوجه خاص صورة معينة للعقلانية في القـــيمة الـــتي هي أصل النشاط السياسي المستوحى من قبل أنساق القيمة «الكونية» (حق طبيعي، بعض أشكال المسيحية، إلخ).

ماذا يعني، في هذه الحالة، عدم التطابق بين نمذجة أشكال الهيمنة وتلـــك المتعلقة بأشكال النشاط؟ إنها تترجم أولا الطابع *الإشكالي* لكل مشروعية هيمنة وجهة نظر العقلانية في القيمة: فالنظام الاجتماعي لن يكـــون مشروعا إلا بموافقته لقيم عليا عليه والتي يمكنها أن تؤدّي إلى مراجعة مسألة الهيمنة. بتعمق أكثر فإن غياب شكل من الهيمنة يتطابق مـــع النـــشاط العقلي في القيمة يشهد بالأخص على النـــزعة الشكية لـــ ماكس فيبر إزاء كل جهد لتأسيس السياسة على أي معيار متعالي. وبالتعليق على رأي فيبر بحرية، يمكننا القول بأنه يعارض في الوقت نفسه كل من التقليديّين ومُنظّري الحق الطبيعي الحديث[2]. بالنسبة للأوائل، فإنـــه كـــان ممكنا دون شك أن يعترض حالما يشير إلى لا توافق النظام الاجتماعـــي مع التقليد، مع المعايير «الطبيعية» أو مع القوانين الإلهية، صورة النقد (التي تستدعي جهدا يعترض حالما يشير إلى لا توافق النظام الاجتماعـــي مع التقليد، مع المعايير «الطبيعية» أو مع القوانين الإلهية، صورة النقد (التي تستدعي جهدا *لتحويل* «معقول» نظام الأشياء) هي من الآن أهم من قصد ترميم الماضي؛ أما بالنسبة للآخرين، فإنه يؤاخذ

(1) على العكس، فإن الثورات التي أفرزتها قطيعة السلطات السياسية مع التقليد تحاول تحويل النشاط التقليدي إلى نشاط عقلي في القيمة.

(2) أي أساسا إلى مختلف الصيغ إيديولوجيا «حقوق الإنسان».

عليهم تجاهلهم القوة الخاصة بالنظام السياسي، من خلال الزعم بإعادة بنائه انطلاقا من مبدأ نقدي أو في إخضاعه إلى قيم متعالية.

إن نمذجـــة أشـــكال الهيمنة تبرز ما مدى المكانة المتميزة التي يحتلها ماكس فيبر في الفكر السياسي المعاصر. أولا وقبل كل شيء، فإن فيبر يعيد التأكـــيد بحـــزم إلى حد أنه يحسب معه كلبيا cynique بأن الأمر الأول للتجربة السياسية هو الهيمنة: فالنظريات التي تزعم إيجاد السيادة الشعبية أو الإرادة العامـــة تحت واقع الهيمنة تبدو إذن لديه، في جزء منها على الأقل، وكأنهـــا *خِدَع* *mystifications*[1]. بهذا المعنى، فإنه يقترب من أفكار معاصريه ف. باريتو V. Pareto وخاصة ر. ميشالس R. Michels[2] حول المظاهر الأوليغارشية للتنظيمات والحركات الاجتماعية الديمقراطية.

حتى حينما يدافع عن الطروحات التي يقرها من التيار «المتشائم» في الـــسوسيولوجيا في بداية القرن، فإن فيبر يظل أصيلا جدا بالنظر إلى نقده الذي يرجع إلى *لا إختزالية الهيمنة* إلى ما يمكن الآن تسميته *جدلية العقـــل*. يدافـــع فيـــبر، وهو عقلاني في نظريته للمعرفة، حول المسائل العملـــية، عن *منظورية* راديكالية تمنع كل أمل في حل عقلي لمفارقات الفعـــل؛ وفي وجهـــة نظره، فالعقلانية السياسية الحديثة، سواء أكانت «ليبرالية»، «ديمقراطية» أو «اشتراكية» تبدو إذن مثل وهم يستند إلى مطلقية نسق من المطالب السياسية[3]. اتجاه زعم كهذا (كما الأمر مع كل مطلقية أخرى لقناعة سياسية فوقية) يقابلها فيبر بفكرة *التخصص*

---

(1) Cf. notamment *Economie et société*, *op. cit.*, p. 130, trad., p. 231 et p. 567 sq.

(2) بخـــصوص العلاقـــات بـــين ميـــشالس وفيبر، أنظر مومسن Mommsen (*op. cit.*, trad.,p. 147 sq).

(3) فـــي *الاقتـــصاد والمجتمع* *Econnmie et Société* (p. 2, trad., p. 5) يذكر فيبر حقوق الإنسان كمثال على «تعصب العقلانية القصوى».

في *الأخـــلاق* بحـــسب الدوائر المختلفة للتجربة الاجتماعية. فهذا هو المعنى، بوجه خاص، للتمييز الشهير الموضوع ضمن محاضرة حول *مهنة* métier و*مـــيل* vocation الـــسياسي بين «أخلاق المسؤولية وأخلاق القـــناعة»[1]. لا يدّعـــي فيـــبر أبدا بأن «القناعة» يجب أن تتبع أوامر سياســـية، لكنه قال فقط بأن اقتضاءات السياسة لا يمكنها أن تُلبى إلا بشرط واحد، من جهته، أخلاق القناعة تتماشى بكيفية أو بأخرى مع «هـــذه الوضـــعية الأساسية والتي تجعل منا متواجدين ضمن نظم حياة مخـــتلفة، تـــابعين بدورها قوانين أيضا مختلفة»[2]. يذكر فيبر عدة أمثلة تاريخية لمثل هذه الاتفاقات: تعدّد الآلهة الهيلليني، «نظام الحياة الهندي» (الذي ينسب لكل إلى كل مهنة قانون أخلاقي خاص) أو أيضا التمييز الكاثوليكي بين *الوصايا* الإلهية والنصائح الإنجيلية consilia evangelica (وهو ما يسمح بإضفاء الشرعية على صور الفارس والبرجوازي وذلك بجعـــل أخـــلاق القسم على الجبل «أخلاقا خاصة، محصورة في أولئك الـــذين يملكـــون ميزة كاريزما القداسة»[3]. مع هذا، فهذه الاتفاقات ليست ممكنة إلا إذا قيّدنا *الزعم بالكونية* للأنساق المختلفة للقيمة؛ غير أن، هذه الإمكانية بالتحديد تضع الأنساق الحديثة موضع شك، سواء استندت إلى إرادة تأسيس سياسة على *الأخلاق الإنجيلية*[4] أو قصدت تحقيق إعادة تشكيل عقلي للمجتمع.

---

(1) Politik als Beruf, trad. in *Le savant et le politique*, *op. cit.*

(2) Id., *ibid.*, p. 176.

(3) Id., *ibid.*, p. 177.

(4) Id., *ibid.*, p. 178:

«إن الإقتـــضاءات الـــلا - كونية لقسم الجبل، تحت صورة محضة لأخلاق القناعة، وكذا القانون الطبيعي المسيحي باعتباره كاقتضاء مطلق مبني على هـــذا المذهب، قد حافظت على قوتها الثورية وعاودت في كل مرة الظهور على السطح بكل غضبها في جميع مراحل التقلبات الاجتماعية».

في التاريخ السياسي، فإن العقلانية في القيمة هي إذن جدلية بهذا المعنى أولا لأنها تقود إلى نزاعات لا حل لها بين أنساق القيم والتي تصبح غير متصالحة متى صارت مطلقة. لكن لهذه الجدلية نفسها أهمية *تاريخية* من وجهة نظر على الأقل *منطق التطور*؛ في مرحلة أولى، فإن تطور النشاط العقلي في القيمة يؤدي إلى زعزعة التقليد، غير أنه، وبما أن النزاعات بين أنساق القيم لا حل لها، فإن الاعتقاد بعقلانية في القيمة يترجم ببساطة من خلال نمو العقلانية بصورة عامة، والتي تنعكس في حد ذاتها إلى توسع العقلانية الآداتية المحضة.

على الرغم من بساطته الظاهرة، فإن هذا المخطط عرف في سوسيولوجيا فيبر تغيرات لا محدودة: إنه يشمل كذلك تحليل العلاقات بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية كما أطروحة الاستمرارية بين الأخلاق المسيحية والسياسة الحديثة[1] أو إعادة تشكيل تحولات الحق في العالم المعاصر. إنه يدل أيضا على الأصالة المُسَلَّم بها لـ ماكس فيبر وسط «التقليد السوسيولوجي»[2]. لقد بيّن نيسبه Nisbet بالفعل، كما نعلم، الأهمية المعتبرة التي، في تشكّيل السوسيولوجيا الحديثة، لعبتها الانتقادات التقليدية للنزعة الفردية وللعقلانية السياسية في القرن السابع عشر. بيد أنه، إذا كان التحليل الفيبيري للسياسة الحديثة يصادف التراث الذي يبدأ من كونت Comte إلى دوركايم Durkheim حينما يبرز الطابع النقدي فحسب، وكما هو، الجدلي، لأفكار الأنوار، فإنه مع ذلك يرتكز على حدس مختلف جدا لتناقضات الحداثة: بالنسبة

---

(1) Id., *ibid.*, *NB*: p. 178:
«ليس هو غياب الإيمان الحديث، المتحدّر من عبادة النهضة للأبطال، هو ما أثار مشكلة الأخلاق السياسية».

(2) R. Nisbet, *La tradition sociologique* (1966), trad., Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1984.

إلى التيار المهيمن «للتقليد السوسيولوجي»، فإن المشكلة الأساسية هي تلك المتعلقة *بالوحدة العضوية للمجتمع* (التي ارتابت فيها النزعة الفردية الحديثة)، بالنسبة إلى فيبر، فالأمر يتعلق بإمكانية *الاستقلالية الذاتية* في حقبة أزمة العقلانية السياسية.

2 - مفارقات السياسة العقلية

- السوسيولوجيا السياسية وسوسيولوجيا الحق

إن الطابع المتناقض لسيرورة العقلنة يبدو بشكل خاص في *سوسيولوجيا الحق*[1] وفي *سوسيولوجيا الهيمنة*[2]؛ في الأولى، يبدو أساسًا من خلال الطابع المتناقض باطنيا للتصورات الأساسية للحق الحديث، وفي الثانية، فمن خلال تضامن فعلي بين عملية دمقرطة[*] democratisation المجتمع (الذي يفترض ظاهريا النشاط السياسي للجماهير) والبَرَقْرَطة bureaucratisation.

إن المشكلة المركزية *لسوسيولوجيا الحق* هي من دون شك تلك المتعلقة بالصلة الواضحة بين الاعتقاد و*المشروعية* بوصفها أساس الشرعية، الهيمنة القانونية وانتشار [توسع] *البيروقراطية* (التي تفترض انتظام أشكال الفعل ولا شخصية القواعد). مع هذا، فالأمر لا يتعلق هنا، مثلما هو لدى بعض خلفاء فيبر، باستيفاء نزعة افتراضية على

---

(1) *Economie et société, op. cit.*, chap. VII, trad., Paris, PUF, coll. «Recherches politiques», 1986.

(2) *Economie et société, op. cit.*, chap. IX.

(*) دمقرطة democratisation تفيد عملية أو إجراء نشر الديمقراطية (المذهب الديمقراطي) في أوساط الناس والمجتمعات في صيغته النظرية والعملية والمقصود من الناحية السياسية وضع الأشياء في متناول الشعب أو على الأقل لدى جزء كبير منه. (المترجم)

الهيمـــنة الشاملة: فمفهوم النـــزعة الشمولية totalitarisme (مصدره تفكير حول تجارب القرن العشرين) يبقى غريبا على فيبر، والذي، من وجهة النظر هذه، يبدو تقريبا، على الرغم من تخوفاته، مثل ليبرالي من النوع المتفائل[1]. في الحقيقة، فالأمر يتعلق بالأحرى هنا بإيضاح الدلالة الـــسوسيولوجية لـــنمو الوضعية القانونية والتأكيد الحديث بين تقوية «دولة القانون»، أهمية القانون في تشكيل الحق وفكرة أن النظام *النظام القانـــوني الوضعي* يُشكل المعيار النهائي للمشروعية (وهو مالا يتناسب مـــن دون نـــــزعة امتثالية conformisme ولا من دون خضوع إلى الدولة).

تقوم *سوسيولوجيا الحق* أساسا بتحليل سيرورة عقلنة الحق، بدءاً مـــن الحق «الكاريزماتي» (الموحى به وإذن فهو لا عقلاني) وإلى الحق الحـــديث الذي هو عقلاني فيالوقت نفسه في قواعده (استنباط صارم) وفي العملـــية (التي تعرف تقنية متنامية)[2]. فقد درسها فيبر في الوقت ذاتـــه مـــع *منطق التصورات* ودور *المصالح* لأن عقلنة الحق، حتى وإن شـــكلت عملـــية مـــستقلة، تقدم أيضا ميدانا صالحا جدا لظاهرتين اجتماعيـــتين تخـــصان الغـــرب الحـــديث: توسع البيروقراطية وتطور الـــرأسمالية. مـــن جهة، بالفعل، فإن عقلنة الحق تُترجم أولا من خلال

(1) Cf. Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 568:

«لا ينكـــر (فيبـــر) ضـــرورة الدســـتور، دولة القانون (*Rechtstaat*)، قيمة الحـــريات الشخصية، ربما كان ميالا بالخصوص، كرجل في القرن التاسع عشر، إلى الاعتقاد نهائيا بضمان هذه الفتوحات الهشة للحضارة السياسية».

(2) حول هذه النقطة، أنظر مقدمة *Introduction* ج. غروسكلود J. Groscloaude، وكـــذا التمهيد الذي وضعته للترجمة الفرنسية لسوسيولوجيا الحق وقد سبق ذكره *Sociologie du droit*, op. cit.

تقننته *technicisation* [تدبير وتوفير الوسائل التقنية] التي تُشجّع بروز طبقة حقوقيين مختصين والتي هي نفسها تقلص الدور الاجتماعي للسلطات التقليدية أو الكاريزماتية؛ ومن جهة أخرى، فإن الرأسمالية تتضمن بعض خصائص الحق الحديث: هيمنة «العقد» على «القانون» («العامل صوريا حر») وأولوية القانون على القرارات الظرفية، الإدارية أو القضائية (التي تسهل التنبؤ العقلي وحساب الفرص والمخاطر).

بمتابعة عملية العقلنة الاجتماعية إلى غاية نتائجها المنطقية القصوى، فإنها من المفروض على ما يبدو أن تفضي، في صورتها الرأسمالية، إلى توسع غير محدود لنموذج الحساب العقلي، «الاقتصادي» أو «التقني» (فلهذا السبب بالأحرى تستعير الانتقادات اللاحقة «للتشيؤ» أو «للرأسمالية البيروقراطية» من ج. لوكاتش(*) G. Lukács[1] إلى س. كاستورياديس C. Castoriadis[2] في الواقع من فيبر أكثر من ماركس Marx). ومع ذلك، فإنه يصادف بالضرورة حدودا، التي تنشأ أساسا من التناقضات الداخلية للتصورات الحديثة.

(*) لوكاتش (جورج أو يورغي) Lukács (Georg ou György) (1885–1971) فيلسوف وعالم اجتماع وناقد أدبي مجري ذو نزعة ماركسية ساهم في بلورة فكرة الوعي الطبقي بوصفه وعيا بالتناقضات التي تكون ضحيتها الطبقة الشغيلة (البروليتاريا) وساهم أيضا في وضع أسس الاستيطيقا الماركسية بتطبيق أفكاره على كبار الروائيين أمثال: تولستوي، زولا، ديكنز، توماس مان، بلزاك، ستندال، غوته وآخرين. من أبرز كتاباته: نظرية الرواية (1920)، التاريخ والوعي الطبقي (1923)، الرواية التاريخية (1949)، تحطيم العقل (1954)، خصوصية علم الجمال (1965). (المترجم)

(1) Cf. notamment: *Histoire et conscience de classe* (1923), trad., Paris, Ed. de Minuit, coll. «Arguments», 1960, NB: p. 125-133.

(2) Cf. *La société bureaucratique*, Paris, IGE, coll. «10-18», 2 vol., 1973 et surtout Le régime de la Russie, in Esprit juillet-août 1978, repris in *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 175-200.

إن تحليل *ديناميكية* الرأسمالية يحيل أيضا، بشكل أعمق، إلى إعادة تشكيل *منطق* تطور الحق، انطلاقا من ديالكتيك الحق الطبيعي الحديث. ففـــي منظور ماكس فيبر، بالفعل، فإن تشكل الحق الحديث ما كان له أن يفهم مثل مجرد «انعكاس» أو مثل ارتباط «وظيفي» للرأسمالية: الحق الحـــديث يُمـــثّل بعض الخصائص المساعدة على تطوّر الرأسمالية، لكنه ينـــشأ مـــن اقتضاءات لا تقبل لديه الاختزال، وقد ينتهي، في تطوراته المعاصرة، إلى إعادة إدراج مبادئ قليلة الانسجام مع «نظام السوق».

مبدئيا، يساعد الحق الطبيعي الحديث على الانعتاق بتحديد تبعية الأفراد إزاء السلطات، وذلك بتخفيض الاعتباطي في الأحكام وبنقض أسس القوى السلطوية – «التيوقراطية» أو الأبوية؛ في المقابل، وبمساعدتها (من خلال العقلانية التشريعية أو حتى على الطريقة «الإنغليزية» للقانون العـــام Common Law) للتحطيم المتدرج لمختلف أشكال القانون الخـــاص، فـــإن العقلانية القانونية قد فتحت الطريق المؤدية إلى تفضيل المعايير المجردة ومن ثمة تشجيع برقرطة المجتمع.

عـــلاوة على ذلك، قدمت السياسة الحديثة منذ بدايتها، المبادئ الديمقراطية والليبرالية غموضا الذي ما فتئ يزداد خطورة فيما بعد: في حين أن مبدأ «المساواة أمام القانون» (والذي هدفه وضع حد للهيمنة) يقتضي «موضوعية» عقلية وصورية للإدارة، فالجماهير المحرومة تطلب بالأحـــرى تدخلات منتظمة لحماية مصالحها أو تسوية وضعيتها المادية مـــع وضـــعية الطبقات الميسورة. هذه الإقتضاءات في عدالة «مادية» تـــناقض إذن على ما يبدو النـــزعة الشكلية ومعنى القاعدة العامة الذي يُميّز البيروقراطية[1]. ومع هذا، فإن التطور اللاحق لعملية العقلنة يقود

(1) *Economie et société, op. cit.*, p. 565 sq.

مــن جهة ثانية إلى *إدماج* تدريجي جميع أنواع الاعتبارات «المادية» أو الجوهرية التي تناقض المبادئ الشكلية للحق الطبيعي الحديث؛ وهكذا، مــثلا، في التقاليد الإنغليزية، فإن فكرة «المتعقل» تحتوي في حد ذاتها إدمــاج «العقلي» في مبدأ المنفعة وتقود إلى الفكرة القائلة بأن كل ما يمكــن عملــيا أن يفرز نتائج عبثية ينبغي اعتباره مناقضا «للعقل»[1]. نقــف إذن شيئا فشيئا على *تحول* للقانون الطبيعي *الصوري* إلى القانون الطبيعي *المادي* وذلك لما تكون «مشروعية حق مكتسب تصبح مرتبطة بوضــعية اقتــصادية «مادية» دقيقة أكثر من ارتباطها بنموذج صوري للاكتساب»[2].

أثــناء الإجــراء، فإن التحول الحاسم يتمثل بشكل بديهي بواسطة ظهــور الاشــتراكية الحديثة: «فبالتنظير لمعنى «الحقوق المكتسبة» (لاسال Lasalle)، وذلــك بوضــع أصــل الملكية في العمل»[3]، وبالمطالبة بــ «حقوق اجتماعية» مثل «الحق في العمل» فقد استكمل الاشتراكيون من دون شك الهدم الذاتي لمبادئ الحق الطبيعي الحديث.

ومهما يكن فضل السابقين على فيبر، فإن هذا التحليل الذي قام بــه في تلك الفترة، مثّل أصالة لا نقاش فيها. خلافا للتقليد المسيطر في

---

(1) Id., ibid., p. 499.

(2) Id., ibid., p. 499.

(3) Id., ibid., p. 499 -500.

إن الفكــرة التــي تقول بأن العمل هو الأصل الحقيقي الوحيد للملكية لها من جهة أخرى أصل «ليبرالي» و، علاوة على ذلك، فعند لوك نفسه، يمكنها أن تؤول بشكل كبير بمعنى «ضد رأسمالي». وراجع حول هذه النقطة:

(cf. sur ce point: J. Tully, *A discourse on property, John Locke and his adversaries, op. cit.*, et mon étude sur les *Deux traités du gouvernement civil de Locke*, in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit*).

الكـــتابة التاريخية الليبرالية، رأى فيبر بأن الأفكار «الاشتراكية»، بعيدا عن التعبير عن قطيعة خالصة ومجردة مع مبادئ الحق الطبيعي الحديث، قد نشأت من تطور تناقض داخلي لمبدئها نفسه. وانطلاقا من هذا، فإنه يبتعد كذلك عن التفسير الذي قدمه أغلب كبار منظري السوسيولوجيا لنشأة الاشتراكية. ففي التقاليد التي تبدأ من سان - سيمون Saint-Simon إلى دوركايم Durkheim، بدت الاشتراكية الحديثة خاصة وكأنها جهد لتـــرميم وحدة المجتمع، بعد الصدمة التي أثارتها نشأة الاقتصاد الحديث وعـــن طـــريق انتشار المبادئ الفردانية؛ بالنسبة إلى ماكس فيبر، فعلى العكـــس، تعتبر الاشتراكية امتداد للتأثيرات الحديثة، التي ترجع إلى لا يقين المبادئ العقلانية.

حـــتى وإن أمكن، إلى نقطة ما، لهذين التفسيرين أن يتقاطعا[1]، فإنهمـــا غير مختلفين كثيرا في الإلهام المنهجي مثلما هو الأمر في دلالتهما الـــسياسية. لدى دوركايم (أو، في ألمانيا، لدى تونيز Tönnies)[2] فإن العلـــم الاجتماعـــي يـــستند من الآن على *الشمولية* الاجتماعية، وأن المـــشكلة تكمن في فهم كيف يمكن للوجود الاجتماعي أن ينسجم مع المـــبدأ الحـــديث للنـــزعة الفردية؛ لدى فيبر، فإن موضوع العلم هو النـــشاط الأفراد والمنطق المباطن للتصورات التي تعينه؛ التأكيد إذن تم على التناقضات *الداخلية* للإيديولوجيا الحديثة بدلا من افتراضاتها «ضد اجتماعـــية». وانطلاقـــا مـــن هذا الأمر ذاته، فإن الدلالة المنسوبة إلى الاشـــتراكية الحديثة ليست تماما هي نفسها في كلتا الحالتين: هنا حيث

---

(1) كل منهما، بالفعل، يضع في المقام الأول *جدلية dialectique* الحداثة.

(2) إن كتاب ك. بولاني التحول الكبير (1944) يقع في نظري ضمن نفس التقليد.
K. Polanyi, *La grande transformation* (1944) (trad. Paris, Gallimard, «Biblio. des sciences humaines», 1983).

يـــرى دوركايم في الجهد لتجاوز بوعي الحياة الاقتصادية إلى اقتضاءات اجتماعـــية، فـــإن مبدأ مصالحة بين المبدأ الحديث للاستقلالية الفردية وضـــرورة التضامن، فيبر على العكس بأن الحركة الاشتراكية لا يمكنها إلا أن تـــسرّع عملية برقرطة المجتمع. بالنسبة إلى فيبر، بالفعل، فإن الاشتراكية الحديثة يسعى إلى توسيع دائرة العقلانية الآداتية مع تحطيم المبادئ «الشكلية» التي تضمن تحديدا ما للبيروقراطية، وعلاوة على ذلـــك، فإنـــه يقلل من قيمة أهمية *التكنولوجيا الحديثة* في متطلبات الإنـــتاج: نفهم إذن بسهولة لماذا، بالنسبة إلى كاتب *الاقتصاد والمجتمع* *Economie et société* [أي ماكس فيبر]، يكون من الوهم انتظار تحرير لتحوّل «اشتراكي» في الاقتصاد.

فمـــع النـــزاع المعاصر بين الحقوق الصورية والحقوق «المادية» يـــتحقق إذن مـــصير السياسة الحديثة: إن استحالة تجاوز التناقض ينتج انهـــيار كل المسلمات «ميتا قانونية» للحق الطبيعي، وبنتيجة مزدوجة النـــزعة الشكّية فيما يتعلق بقيمة القواعد القضائية والخضوع الفعلي إزاء الـــسلطات «القانونية»[1]. إن النـــزعة الوضعية القضائية هي إذن التعبير الملائم عن الوضع المعاصر، الذي يتسّم، من وجهة نظر الشرعية، بالتطابق بين *العقلانية والمساواة*.

هـــذا لا يعـــني، بالتأكـــيد، بـــأن تناقضات الحق الحديث تقود بالـــضرورة إلى تطور أحادي؛ على العكس، فإن سيرورة عقلنة الهيمنة يمكنها أيضا أن تنتهي إلى توطيد التمييز بين «الحق العام والحق الخاص» أو إلى اختفائه التام ضمن نسق حيث إن «النص الكامل للمعايير يتألف مـــن تنظيمات [لوائح]». وحيث تكون «جميع أشكال الحق مستغرقة

(1) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 501-503.

في الإدارة وتصبح عنصرا للحكومة»[1]. والواقع، حتى وإن بقيت هذه الوضعية الأخيرة في الأساس فرضية نظرية، فإن إثارتها يبرز مدى عمق نـــزعة فيبر الشكّية حول القدرات السياسية للعقل الحديث. من ناحية، يتضّح بأن حماية الحرية السياسية، ومن ورائها، الكرامة الإنسانية، تتبع بقـــاء المؤســـسات والممارسات الموروثة عن التحرّر الحديث («دولة القانون»، سيطرة الحكام، «إشهار» الحياة السياسية، إلخ)؛ ولهذا السبب بالأحـــرى اعتـــبر ماكس فيبر أنه من دون «حقوق الإنسان» لا تستحق الحياة أن تعاش؛ من ناحية ثانية، فإن تحليل مفارقات السياسة الحديثة تظهر في أعـــين فيـــبر ضعف مبادئها. فضلا عن ذلك، فمنذ أصول تفكير فيبر، نلاحـــظ لديه معارضة شبه غريزية إزاء بعض النـــزعات لأعمق للسياسة الحديـــثة، ليبرالية أو ديمقراطية[2]، في حين أنه رفض على الدوام الخطاب التفخيمي الرجعي أو الحنيني pathos réactionnaire ou nostalgique؛ إذن فـــإن علاقـــة فيبر بالسياسة الليبرالية أو الديمقراطية يطرح مشكلة *مبدئية*.

تُفهـــم أصـــالة موقف ماكس فيبر بشكل أفضل لو قارناها بتلك المتعلقة بتوكفيل[*] Toqueville، والذي من المحتمل أنه يدين له بالشيء

(1) Id., *ibid.*, p. 387-389.

(2) فـــي درسه الإفتتاحي بفريبورغ (1895)، يدافع هكذا عن شرعية النزعة القومية الألمانية، وينتقد الاتجاهات التي تختزل السياسة في الإقتصاد (بإخضاع الأهداف الـــسياسية إلى تكاثر الأجيال القادمة) أو إلى الأخلاق (بوضع الأهداف الإنسانية في المقام الأول). هذه المواضيع سيعيد طرحها فيما كارل شميت.

(*) توكفـــيل (ألكـــسيس دو) Toqueville (Alexis De) (1805–1859) كاتب، مـــؤرّخ ومفكر سياسي اهتم في تحليلاته بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية وبـــشكل خاص بتطور الديمقراطيات الغربية. من أبرز آثاره الفكرية: حول النظام العقابي في أميركا وإمكانية تطبيقه في فرنسا (1833) عن الديمقراطية في أميركا (1835–1840)، النظام القديم والثورة (1856). (المترجم)

الكـــثير. في *الاقتـــصاد والمجـــتمع*[1]، يُحلـــل فيبر العملية التي يسميها «الدمقـــرطة الـــسلبية» في مصطلحات تُذكّر فعلا بعن *الديمقراطية في أميركا* *De la démocratie en Amérique* أو النظام القديم والثورة *l'Ancien régime et la Révolution*؛ إن تـــسطيح الظروف يمكنه جـــدا أن يحـــدث بواسطة عملية بيروقراطية بسيطة مهيمنة من طرف الدولة، من دون أن يعني ذلك نموا لنشاط المحكومين. مع ذلك، إذا كان توكفيل يفكك منطقيا عملية التطور عن عملية تشكل الحرية السياسية ليعتـــبر بأن «مساواة الشروط» تمثّل بعض الإمكانات الاستبدادية، فإن هذه الأخيرة لا يمكن لها في نظره أن تحيد إلا بواسطة الديمقراطية نفسها وبواســـطة مشاركة المواطنين في الشؤون العامة؛ زيادة على ذلك، فقد أعلـــن توكفـــيل عن وفائه النظري للمبادئ الحديثة للمساواة والحرية. ماكس فيبر، وعلى العكس من ذلك، يبدو متشكّكًا إزاء فكرة السيادة الـــشعبية ويقترح أحيانا بأن الحرية لا يمكن تأسيسها وحمايتها إلا من خلال مبادئ أخرى غير تلك التي للعقل الحديث؛ إذن فهذه المحاولة في إعادة تعريف شروط الحرية هي ما يتوجب علينا مناقشته.

– *العقلانية والديمقراطية*

يُعـــدّ ي. هابرماس J. Habermas من بين الكتّاب الذين انتقدوا الـــسياسة الفيـــبيرية بناء على وجهة نظر عقلانية، وهو من دون شك أفضل من فهم التماسك العميق لفكر فيبر[2].

---

(1) *Economie et société*, *op. cit.*, p. 568 sq.

(2) Cf. notamment: Scientifisation de la politique et opinion publique (1963), in *La technique et la science comme idéologie* (trad., Paris, Gallimard, 1973) et *Raison et légitimité* (trad., Paris, Payot, 1973), ainsi que: Jean-Marc Ferry, Administration rationnelle ou politique raisonnable, in *Raison présente*, n° 63.

يتمـــثل مـــشروع هابرماس في تجديد، ضد الانتقادات المعاصرة، إمكانـــية *عقلنة عملية* وذلك بإظهار أنه، إذا كانت المسائل العملية غير مختزلة في مشكلات علمية أو تقنية، فإن لها مع ذلك قابلية الاختيارات *العقلـــية*، الـــتي تستطيع الاستناد إلى *غايات* الفعل وليس فحسب على *الوســائل*. من الناحية السياسية، هذه المحاولة لترميم الفكرة القائلة بأن «القـــضايا العملـــية تحـــتمل الحقيقة» تتعارض مع تصورين متناقضين للـــسياسة: الـــنموذج *التكنوقراطـــي* *technocratique* الذي يحاول «اختـــزال كـــل القـــضايا السياسية في مشكلات تقنية»[1] والنموذج *القراري* *décisionniste* الذي، ولتفكيك السياسة عن الإدارة العقلية، يجعل من اللاعقلنة ومن عارضية القرار مبدأ استقلالية السياسة. بالنسبة إلى هابـــرماس نفـــسه، فـــإن الـــتعارض بين الدوغماطيقية التكنوقراطية والاعقلانية القرارية لا يمكن تخطيه بواسطة نموذج *براغماتي* الذي يضع في الـــواجهة *الـــنقاش* العام والعقلي مصالح موجودة في المجتمع، نقاش حيث يبقى الأفق الإنتاج الواعي لمعايير أخلاقية – قانونية كونية.

في هذه الإطار، يعتبر فيبر بالطبع هو الممثل النموذجي لـــ «نـــزعة الحسم [القرار] décisionnisme»(*). هذا التفسير يتيح لـــ هابرماس بـــربط عـــدة عناصر لفكر فيبر: التعارض بين التقني والسياسي ومدح

---

(1) Jean-Marc Ferry, *op. cit.*, p. 68.

(*) نـــزعة الحسم أو النزعة القرارية décisionnisme هي صفة العزم والحسم عند من يختصر فترة المداولة الفكرية ويتمسك بما يتخذ من قرار وهي بهذا أقـــرب مـــا تكون إلى الدوغماطيقية معرفيا أو أنها دوغماطيقية إرادية تجد ســـندها الكبيـــر في السياسة كما أقر بذلك كارل شميت (في كتابه التيولوجيا السياسية الجز الأول) حينما طرح السؤال من صاحب السيادة ومن يسود في الدولـــة Qui règne dans un état? اعتبر أن النزعة القرارية من حيث هي حـــسب ما يشاع مقابلة للنزعة المعيارية والسيادة تعود لمن يتخذ القرار في الوضعية الاستثنائية. (المترجم)

الكاريــزما باعتــباره تــرياق للبرقرطة يجيب أيضا، في السوسيولوجيا المحــضة، علــى الانتقاد الفلسفي للعقلانية الأخلاقية، التي يرفضها فيبر باسم أبدية «حرب الآلهة». يمكن لـــ هابرماس إذن أن يصوغ بكيفية واضــحة المــشكلة التي طرحها التفسير الفيبيري لعملية عقلنة المجتمع؛ بالنظــر إلى أن الــصراع بين القيم يؤدي إلى احتواء *العقل في العقلانية الــصورية*، فحظوظ وجود أصيل لا يمكن الحفاظ عليها إلا عن طريق بقاء إبداعية التي، هي في جوهرها، تظل بالأساس لامعقولة. من وجهة نظــر سياسية، فإن النقد الفيبيري للبيروقراطية يفضي هكذا إلى تأسيس *ديموقراطية استفتائية* حيث تفرض الكاريزما نفسها ضد البيروقراطية من *دون الوساطة العقلية للمناقشة*.

هــذا الــنقد يمــثّل نقاط قوية مُسلّم بها: إنه يُلقي الضوء على الاســتمرارية بين سوسيولوجيا فيبر واختياراته الفلسفية ويُوضح بقوّة الــتطورات التي عرفتها «نــزعة الحسم» فيما بعد لدى خلفائه. على العكــس، فقــد يكون من خطئها عدم قدرتها على الحكم تمام الصالح المــضمون الــسوسيولوجي المحــض لتحاليل فيبر. في حين، مثلما رآه بإعجاب ريمون آرون، فإن خطأ فيبر كان من دون شك، المُدرك لأمر أن «الــناس وضعوا تمثلات غير منسجمة مع العالم»، ومن ثم اعتقد في نفــسه أن هذا يرخص له لاستخلاص «فلسفة الاضطراب» ذاتيا غير مفكّر فيها[1].

«لماذا، كتب ريمون آرون، كان ماكس فيبر متأكدا من أن نزاعات الأولمب لا تغتفر؟ في الوقت ذاته لأن النزاعات كانت بداخله ولأن هذه النزاعات كانت موضوعا مفضلا للدراسة السوسيولوجية... إن

---

(1) لا يــستطيع أيــا كــان الدفاع عن نسق للقيم انطلاقا من مجرد مسلمة عن الأصالة: فحكم القيمة ينشد على الدوام الحقيقة.

تمـزق الاعتقاد، تناقض الأخلاقية والسياسة أصبحت، بفعل قلمه، أدلـة عديـدة عن "حرب الآلهة". تحليلات فينومونولوجية، في حد ذاتهـا حقيقية، يتم التعبير عنها ضمن فلسفة لا يمكن التفكير فيها إنسانيا»[1].

مـن الممكـن إذن، كما فعل ريمون آرون ذاته، استرجاع بعض أطـروحات فيـبر دون الانخراط في الخطاب التفخيمي لـ «نـزعة الحـسم» الـذي خضع له هو نفسه غالبا. فتحليل «الكاريزما»، على سبيل المثال، لا يمثل فقط علامة على الاتجاهات اللاعقلانية لـ فيبر؛ إنه يُسلّط الضوء كذلك على ظاهرة تراجعية للسياسة الديموقراطية؛ فالآونة الممـتازة التي تجتمع فيها الطاقة الأخلاقية، احترام الإرادة العامة والجهد المـبذول لترقية القيم الديمقراطية نفسها، هي أيضا في الغالب تلك التي تتأكد فيها شخصيات قوية التي تنجح في فرض إرادتها على الزمر، إلى تحالفـات المصالح أو الآلات البيروقراطية؛ في العالم الحديث ذاته، أمثلة لنكولن Lincoln، غلادستون Gladstone أو كليمونصو Clemenceau هي هنا لتبرز بأن السياسة الديمقراطية الكبرى، كما هي مستوحاة من أفكـار الأنوار، كانت غالبا ما تستدعي اللجوء إلى التطابق المباشر بين المـصلحة العامـة وفعل الفرد وتعبئ أيضا مؤثرات قوية على ما يبدو تتجاهل الوساطات العقلية.

بـنفس الطريقة، فإن التحليل الفيبيري لتطور البيروقراطية يستحق التأكيد على التحوّل الحاسم الذي تحقق في غضون القرن التاسع عشر والذي من دون شك هدم، إن لم تكن سياسة الأنوار، على الأقل كثيرا من التشكيلات الكلاسيكية. ضمن تصورات الأنوار، فإن عقلنة الهيمنة يمكن أن تدار كلية عن طريق الإشهار وعن طريق تبعية الحكام لقواعد

---

(1) Introduction aux conférences sur *Le savant et le politique, op. cit.*, p. 51.

عامة تعبّر عن معايير كونية. في حين، أن ما أفرزه تطور الدولة الحديثة، هـــو بالـــضبط نسق مؤسس على توسع الدائرة الحكومية، هي نفسها مـــستندة على الاندماج التدريجي لتعددية المطالب الخاصة؛ الدفاع عن إرث الأنـــوار لـــن يكون ممكنا إلا بشرط فهم أولا المهام الجديدة التي يمنحها هذا التحول إلى الفكر الديمقراطي(1).

كـــذلك بـــشكل أعمق، إذا كانت جميع تحاليل فيبر تفترض بأن التصور الحديث للعقل في أزمة، فإن فيبر هو نفسه يظهر بأن لهذا الأخير شيء ما غير قابل للإقصاء.

حيـــنما، على سبيل المثال، يدافع عن مبدأ توسيع حقوق البرلمان الألمـــاني وعن دمقرطة طريقته في التوظيف، فذلك ليس فقط لأنه يفكر بأن الاقتراع الكوني يمكنه لوحده أن يبرز قيادات مقتدرة، وإنما كذلك لأنـــه يعتبر أن البيروقراطية غير قادرة عن التصرف عقليا بحكم انفصالها عـــن المجتمع؛ في هذه الحالة العقلنة لا تختلط إذن مع النشاط التقني أو الاســـتراتيجي: إنها تقترب على العكس من النموذج «البراغماتيكي» pragmatique للتواصـــل. وبنفس الكيفية إذا، من خلال وجهة النظر الميتافيـــزيقية، الخيار بين «أخلاق القناعة» و«أخلاق المسؤولية تحتفظ بمظهر لا معقول، لهذا فإن المصطلحين ليسا في نفس المستوى؛ عدا حالة

(1) هـــذه واحـــدة مـــن الـــنقاط المشتركة للانتقادات الليبرالية المتطرفة للدولة الاجتماعـــية وبتقليد ماركسي ما (الذي لا يزال هابرماس وفيا له في الفضاء العمومـــي (trad., Paris, Payot, 1978) l'*Espace public* أن تفسر التحولات في الدولة الاجتماعية الحديثة بوصفها مبنية على قطيعة تامة مع مصادرات العقل البرجوازي (فهابرماس يتحدث حتى عن «تجديد إقطاع المجتمع [إعادة الإقطاع من جديد إلى المجتمع] reféodalisation de la société»)؛ وإذا ما ستبعدنا هذا التفسير من حاضرنا السياسي، فيتوجب بالطبع التسليم بضرورة مراجعة طروحات الأنوار.

القداسة، فإن الأخلاق الخالصة للقناعة غير منسجمة مع الأصالة وهي ليست سوى مظهر خادع بينما أخلاق المسؤولية هي تعبير ملائم وكونيا معقول لوضع إنسان الفعل: فالخيار هنا إذن لا يعد «حاسما» décisionniste محض. ففي أفكاره السياسية، يقبل فيبر إذن ببعض المسلمات العقلانية؛ فلسفته، في المقابل، تعبّر دون شك بصيغة راديكالية عن مفارقات العقل الحديث: لكن، منذ هيغل، فإن التراث العقلاني الكبير اعتبر دوما أنه ينبغي إدماج المحتوى العقلي لانتقادات العقل؛ إذا كنا نفهم الوفاء لهذا التقليد، يجب اعتبار أن تحاليل فيبر تستدعي *إعادة تشكيل*، وليس *تخلي*، عن العقلانية[1].

3 - حدود التحليل الفيبيري

السياسة الفيبرية ليست إذن مجرد نسخة بديلة للنظريات غير الديمقراطية التي عرفتها السوسيولوجيا في بداية القرن. فتحليل *النزعات* «الأوليغارشية» للأنظمة أو *للتنظيمات* «الديمقراطية» تمتزج لدى فيبر بالتناقضات الداخلية *بالمبادئ* الحديثة *للمشروعية*: إن نقدا لفكره السياسي يتوجب عليه إذن التمييز ما هو، في سوسيولوجيا الهيمنة، قائم على تحليل *التصورات* الحديثة مما يرتكز بالأحرى على إعادة تشكيل *ديناميكية* النزاعات الاجتماعية. إن موضوع «حرب الآلهة» يتعلق فيما يبدو بالخصوص من النمط الأول للتحليل؛ بالمقابل، فإن سوسيولوجيا التنظيمات تستدعي بشكل كبير معطيات إمبريقية لا تقبل الاختزال إلى النظرية؛ بين نوعي التحاليل، مع ذلك، فإن نموذج توسيع العقلنة الآداتية يضع وساطة، بما أن تفوق *الوسائل* على حساب

(1) Dans une série d'articles de la *Frankfurter Zeitung* (juin à septembre 1917) repris in *Gesammelte politische Schriften*, 2e éd., *op. cit.*

الغايـــات هـــو في الوقت ذاته نتيجة تناقضات العقل والخاصية العظمى للتنظيمات البيروقراطية الحديثة.

- *حرب الآلهة*

تـــشير فكرة «حرب الآلهة» في الآن نفسه قضية *الحق* (هل يكون الاختيار العقلي ممكنا بين أنساق للقيمة متنافسة؟) وقضية سوسيولوجية (تلك المتعلقة بأهمية نـــزاعات «القيم» التي تفرق بين البشر).

ففيما يخص القضية الأولى، فقد سلط ريمون آرون الضوء بشكل مدهش، في *مقدمته* عن محاضرات حول *العالِم والسياسي* *Le savant et le politique*، عـــن الصعوبة الأساسية للفلسفة التطبيقية، حيث إن «نـــــزعة الحسم» الجذرية، ذات التأثير النيتشوي، تناقض المسلمات العقلانية التي تفترضها من جهة أخرى نظرية المعرفة: إذا كان، بالفعل، أن اختيار نسق للقيم لا يمكن أن يؤسس، ويترجم فقط المصالح الحيوية لـــذات تـــؤكد إرادة القوة لديها، فإن تأكيد قيمة الحقيقة يصبح نفسه اعتباطي[1]. فبين كلا التأثيرين، النيتشوي والكانطي، لفكر فيبر، يكون مـــستحيلا التمـــسك بتناظر صارم؛ كذلك، ومثلما أن الإلحاح على عارضـــية الخيارات يضعف فكرة كونية الحقائق العلمية[2]، فإن التأكيد على القيمة الموضوعية للعلم يشير، من ذاته، إلى أخلاق كونية:

---

(1) Cf. R. Aron, *op. cit.*, p. 40:
«إذا اعتبـــر كل ما هو ليس حقيقة علمية اعتباطي، فإن الحقيقة العلمية ذاتها تكـــون موضـــوع أفضلية، وهي كذلك ليست مؤسسة بالقدر الكافي كأفضلية مضادة مثلما هو الحال بالنسبة للأساطير أو للقيم الحيوية».

(2) إنه بالأحرى لهذا السبب في التيارات النيتشوية المعاصرة، لدى ميشال فوكو Michel Foucault أو بـــول فيـــين Paul Veyne، حيث يكف النقد العقلانية التاريخية مع كل حذر لـــ فيبر ويعود إلى الصيغة «لا وجود لوقائع، بل فقط تأويلات».

«كـــان يمكن لماكس فيبر الخروج من هذه الدائرة التي حبس فيها نفـــسه. بالفعـــل، إذا مـــا اختار، لاستعمال لغته الخاصة، الحقيقة العلمية، فذلك لأن هذه كانت كونية، بأنها شرط وموطن لجماعة من العقول، عبر الحدود والقرون. إن عبادة القيم الحيوية، التأكيد على إرادة القـــوة تـــؤدي إلى رفض الكونية: إن تخاصم، وليس تجمع، الأفـــراد هو ما يكون ماهية الإنسانية. حتى وإن سلمنا منطقيا بأن حقيقة "2 × 2 = 4" ليست بنفس كيفية "لا تقتل أبدا"، فسيبقى أن المعنـــى الأخيـــر للمساواة الحسابية تتوجه على كل الناس، وهي الكونية التي يجدها منع القتل بكيفية أخرى»[1].

إضافة على ذلك، فإن أفضلية الكونية العقلية، علمية أو أخلاقية، ليـــست في حد ذاتها اختيارية؛ إنها ترتبط بالبنية الداخلية لحكم القيمة الذي، من وجهة نظر حتى من يعلن عنها تدرج دوما على الأقل *الزعم* بالحقـــيقة. ففـــي بـــساطتها الجلية، فإن هذه البرهنة ذات عمق كبير، بتأسيسها على المقتضى النقدي *باتفاق الذات المتفلسفة مع نفسها*، فإنها تـــتحول ضـــد فيبر الانتقادات التي يوجهها هذا الأخير إلى الفلسفات الدوغماطيقية للتاريخ[2] وعلى الخصوص، في استباقها بطريقة ملحوظة الجـــدالات المعاصرة حول إمكانية العقل العملي، من بوبر Popper إلى آبل Apel وهابرماس Habermas.

في حين أن الرجوع إلى العقل العملي (أو، لدى آرون نفسه، إلى «فكرة العقل» الكانطي) لا يكفي مطلقا للإجابة على التساؤلات التي

---

(1) R. Aron, *op. cit.*, p. 40

(2) اسمح لنفسي بالإحالة حول هذه النقطة إلى مقالي *من ماكس فيبر إلى ريمون آرون*:

De Max Weber à Raymond Aron; Epistémologie des sciences sociales et rationalisme critique, in *Commentaire*, n^os^ 28-29, *op. cit.*, *NB*: p. 220-221.

يطرحها التحليل الفيبيري لـ «حرب الآلهة»: حتى وإن سلمنا فعلا بناء على وجهة *نظر عملية* (*أو نظرية*) *صرفة* بأن الدوائر المختلفة للقيم تمثل مصالح مختلفة لكنها منسجمة[1]، فإن المشكلة تظل في الصورة الخاصة جدا التي يأخذها هذا التنوّع ضمن سياق السياسة المعاصرة.

بصورة عامة، لا تشكّل «حرب الآلهة» بالنسبة إلى ماكس فيبر النظام العادي للوجود الاجتماعي، وإنما ببساطة *إمكانية* لا تنتشر بالكامل إلا في الوضعيات القصوى. والحال أن، مثلما رأينا[2]، فإن العالم الغربي الحديث يعطي أهمية جديدة لهذه الإمكانية، إلى الحد الذي تحاول معه عقلنة هذه التصورات إلى التأكيد على هشاشة الاتفاقات المبنية على فكرة *تخصص الأخلاق*، حالما تطالب كل دائرة قيم لنفسها بصلاحية *مطلقة*. غيرأن هذه المطلقية لمختلف دوائر الوجود الاجتماعي، في ذاتها، وإن كانت مؤكدة بصفة خاصة في الغرب (بناء، لا سيما، على توترات مقحمة بواسطة الأخلاق المسيحية)، تشكّل في الواقع الأفق التلقائي للعقلنة: فالتحرّر «الميكيافيللي» للعقلنة، على سبيل المثال، يستجيب للزعم المسيحي بالكونية، حيث إن *الصورة* نفسها تترجم اقتضاء عقليا[3].

وإذا كان فيبر قد أعطى إلى «نزاعات الأولمب» طابعا «غير مغتفر»، فذلك لا يعني إذن فحسب بأن «النزاعات كانت فيه وبأن

---

(1) Cf. Introduction..., op. cit., p. 48-51.

(2) أنظر أعلاه ص. ص. 230-233.

(3) Cf. *Le savant et le politique, op. cit.*, p. 178-179.

قد نتساءل هنا إذا كان ما يقدمه ليو شتراوس من تفسير عن مكيافيللي لا ينطلق من مشروع واعي بالبرهنة، ضد فيبر، بأن السياسة الحديثة، التي تقطع صلتها في الوقت نفسه مع الحق الطبيعي ومع النماذج المسيحية، وبعيدا في التعبير عن الضرورة العقلية، يترجم اختيارًا متبصرًا.

هذه النـــزاعات تعتبر الموضوع المفضل للدراسة السوسيولوجية»[1]: إن موضوع «حرب الآلهة» مُؤسَس في جزء منه *a parte rei*، ويعبّر عن طابع أساسي للعقلنة.

لكن، سيقال، إذا كان فيبر يجعل من النـــزاع حقيقة العقل، أليس لأنـــه يستبعد قبليا، من دون مناقشة، إمكانية حل عقلي للنـــزاعات؟ هـــذا التفسير، الذي هو أصل انتقادات هابرماس في *العقل والشرعية*[2] *Raison et Légitimité*، لا يـــبدو أنه يمثل حقا لا بالنسبة إلى دقة التحليل الفيـــبيري للحداثة، ولا إلى المنطق الداخلي لبرهنة فيبر، كما تعرض في *السياسة كمهنة Politik als Beruf*.

عند نقطة انطلاق تفكير فيبر، نجد، كما رأيناه، الحدوس الكبرى الـــتي التي أسست عليها الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز، إن ماهية الـــسياسة لا تتجلـــى في الوضـــعيات العادية وإنما، على العكس، في الوضـــعيات القـــصوى، حيث تكون شمولية الوجود السياسي معرضة للخطـــر؛ ضرورة تكوين الجسم السياسي ترتبط بالخصومة بين الناس وبـــاللا يقين العام اللذين يكونان من جهة طبيعة النظام العادل؛ انطلاقا مـــن هذا الأمر ذاته، فإن ما يتوجب تجاوزه، هو النـــزاع الكوني بين *الادعـــاءات الذاتية* غير المنسجمة (بأن هذا النـــزاع يجعل التناحر بين *المـــصالح* الفـــردية أو *دوائر القيم* السياسية، الأخلاقية أو الدينية). هذا الـــتأثير للتقلـــيد الهوبزي[3] يظهر خصوصا عند ماكس فيبر في نظرية

---

(1) R. Aron, *Introduction…*, *op. cit.*, p. 51.

(2) J. Habermas, *Raison et légitimité* (1973), trad., Paris, Patot, coll. «Critique de la politique», 1978, *NB*: p. 136-153.

(3) ينبغـــي أن نـــشير إلى أن أغلب كبار الحقوقيين الجرمانيين في بداية القرن [بدايـــة القـــرن العـــشرين] ينطلقون، في نظرية الدولة، من إشكالية لنموذج هوبزي [نسبة إلى الفيلسوف الإنغليزي توماس هوبز].

الدولـــة، ويعبر عنه بجلاء خاص في الفكرة القائلة بأن نمو الدولة الذي يـــسمح بتراجع تدريجي للعنف، بفضل احتكار القوة الفيزيائية بواسطة آلة الضغط العمومية [الدولة][1].

إن حضور هذه المخططات «الهوبزية» لا يكفي، مع هذا، لتمييز تـــوجه فلـــسفة سياسية، لأنها تستطيع أن تغطي تنوعا كبير جدا من الوضـــعيات والمصالح. وعلى الخصوص، الفكرة التي تقول بأن *إمكانية الحـــرب* التي تشكل الأفق الأقصى للسياسة يمكن أن يؤدي إلى موقفين متعارضـــين فـــيما يـــبدو: إمـــا (مع هوبز ذاته) سنجد في «الليفيثان Léviathan» الآداة الـــتي تتيح تجاوز خطر الحرب الداخلية وطرد الخوف مـــن الموت؛ أو على العكس من ذلك سنعتبر، *بما أن العنف، ومهما يكن منحصرا، لا يمكن أبدا إقصاؤه*، بأن خطر النـــزاع القاتل هو الذي يستمر *علـــى الدوام* في تحديد ماهية الحياة السياسية. ففي أغلب الحالات، يستعيد المفكـــرون المنضوون في خط هوبز كلا الطرحين، مع موضعة صلاحيتهما الخاصـــة ضـــمن دوائـــر متمايزة للسياسة[2]. على الرغم من ذلك، فمن الواضح، بحسب ما يكون التأكيد مرتكزا بالأحرى على الحق في الأمن أو علـــى العكس على عدم قابلية النـــزاع للتخفيض، فإن تحديد السياسة من خـــلال الوضعيات القصوى يتغير جذريا: من جهة، فالمثال يغدو *تخطّي* الوجود السياسي لصالح أهداف اقتصادية (الازدهار أو النظام الليبرالي) أو إنـــسانية (عدالـــة اجتماعية)؛ من جهة أخرى، تصبح المشكلة في الحفاظ على ما هو «جاد» في السياسة بالتأكيد على عدم اختزاليتها في الاقتصاد، في «الثقافة» أو في متابعة أهداف «اجتماعية».

---

(1) Cf. notamment, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, trad., p. 99-101 et W. L. *op. cit.*, p. 463-464, trad., p. 382-384.

(2) على سبيل المثال، بالتمييز بين السياسة الداخلية والعلاقات الخارجية.

ضمن هذا الخيار الأخير، نكون قد تعرفنا دون شك على إشكالية كارل شميت Carl Schmitt[1]، والتي رأينا من جهة أخرى أنها تمدد بعض ملامح فكر فيبر: فهناك قطيعة لدى المفكرين الاثنين مع الأوهام الإنسانية تحدث ضمن سياق خاص، حيث إن نقد *الأنوار Aufklärung* يمتـــزج بمواضيع وطنية، وعلى الأقل فلسفيا[2]، ضد ديمقراطية، لتنتهي عـــند كـــارل شمـــيت، إلى تصور «حاسم» [قراري] للسياسة، يعتبر كنقيض لمجرد التسيّير العقلي.

إنه لا ينبغي، مع هذا، نسيان ضمن هذا السياق الأهمية التي تثيرها المـــشكلة هنا، وأن ننظر إليها على أنها صدى تيارات رجعية للنـــزعة التشاؤمية الألمانية.

سنلاحظ أولا، بأن تثمين النـــزاع ضد النـــزعة التشاؤمية النفعية أو الإنـــسانية هو موضوع أساسي للفلسفة السياسية الحديثة، بما فيهم كـــتاب مثل روسو[3] Rousseau أو بالخصوص هيغل[4] Hegel، والذي هم ليسوا مفكرين لاعقلانيين أو رجعيين. بالتأكيد، فإن هذا الموضوع مـــرتبط دومـــا بنقد حركة «الأنوار» ولصورة «البرجوازي»، باسم

---

(1) Cf. notamment *Le concept de politique* (1932), trad., Paris, Calman-Lévy, coll. «Liberté de l'Esprit».

(2) من النحية الفلسفية فحسب فيما يخص ماكس فيبر، فلم يتوقف أبدا في الدفاع عما هو موجود من المؤسسات الديمقراطية في ألمانيا إبان عصره.

(3) راجـــع علـــى سبيل المثال مدح الحرب ضمن *خطاب حول العلوم والفنون* Discours sur les sciences et les arts، وعلـــى العمـــوم، الدفاع عن «النزعة الوطنية Patriotisme» ضد «نزعة المواطنة العالمية cosmopolitisme».

(4) Cf. en particulier *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802), trad., Paris, J. Vrin, 1972, p. 53-55, et *Principes de la philosophie du droit* (1821), § 234-239, trad., Paris, J. Vrin, 1975, p. 324-328.

اقتضاءات خاصة *للمواطنة* والحياة السياسية، ويترافق هذا عامة مع ريبة مـــا إزاء فكـــرة أن الـــنظام السياسي يمكن أن يخضع كلية إلى دائرة الحاجـــات أو مقتضيات الأخلاقية: إنه يتضمن إذن نقد بعض أشكال العقلانـــية الـــسياسية. ومـــع هذا، وحتى يحصل على الدلالة الخاصة («رجعـــية»، إذا أردنـــا ذلك) كما هي عند كارل شميت، ينبغي أن يؤسس على نقد جذري للمسلمات الليبرالية أو الديموقراطية، وخاصة، أن يـــصاحبه خـــضوع تـــام من العقل إلى اللاعقلنة الخلاقة للسياسة الكبرى.

في حين، ومهما يكن حذره إزاء العقلانية السياسية الحديثة، فإن نقـــد فيبر لا يذهب أبدا إلى هذا الحد. إنه يقوم فقط ضد *هذا الشكل الخاص* للعقلانية السياسية الذي يستوجب التصرف كما لو أن المظاهر اللاعقلية للسياسة يمكن التغلب عليها بالكامل.

إن معـــنى هـــذا الـــنقد يبرز بوضوح كبير في تحليل التناقضات «أخـــلاق القناعة»[1]، عندما نعيد وضعها في السياق النسقي للتفكير الفيبيري.

لنتذكـــر أولا ما هي الأهمية الحقيقية للتمييز الفيبيري ومناقشته في مهنة وهواية السياسة *Le métier et la vocation de politique*. المشكلة ليست إذن في البت بين أخلاقين متنافسين لكن في تعيين النمط المحـــض «للإنسان السياسي الأصيل»؛ غير أنه، من وجهة النظر هذه، فإن نوعي الأخلاق، بعيدا عن كونهما متناقضتين، «تتكاملان الواحدة مع الأخرى وتكونان معا الإنسان الأصيل، بمعنى الإنسان الذي يستطيع الزعم بـــ «الهواية السياسية»[2].

---

(1) *Le savant et le politique, op. cit.*, trad., p. 166-185.

(2) Id., *ibid.*, p. 183.

ينبغـــي بالخـــصوص ملاحظـــة أن المفاهيم الفيبيرية معقّدة جدا؛ فالموضـــوع المركـــزي لأخـــلاق القناعة (رفض تلويث غايات الفعل بواســـطة وســـائل دَنِسة) تبدو أيضا، حسب فيبر، ضمن سياقات جد مختلفة، التي يجب تمييزها بدقة. من وجهة نظر الأصالة، «القداسة»، التي تفرض الرفض *الفعلي* لكل اتفاق مع العالم، لا ينبغي خلطها مع الاتجاه المنافق لدى أولئك الذين لا تعني لهم المرجعية إلى أخلاق القناعة سوى قـــناع الـــبطلان أو اللامسؤولية[1]. لكن، فضلا عن ذلك، إذا كانت القداســـة (الجهد لممارسة فعلية لأخلاق القَسَم على الجبل، على سبيل المثال)هي الصورة الخالصة لأخلاق القناعة، فذلك لأنها ليست مرتبطة [أي هدف أو مصلحة «دنيوية»، أي سياسية: دعوة الأفراد إلى الفقر، لا تفـــيد المطالبة بإعادة توزيع اجتماعي للثروات[2]. في هذه الظروف، فإن الإيديولوجيات السياسية «الراديكالية» التي تزعم تأسيس السياسة على الإنجيل، تستند إذن على نقل، متناقض في مبادئه كما في نتائجه، اقتضاءات «لا – كونية a-cosmiques» إلى العالم نفسه[3].

والحـــال هذه، حتى وإن كانت بتفاوت متماسكة أو أصيلة، فهناك تضامن معين بين شتى صور «أخلاق القناعة». قبل كل شيء، فإنها ترتكز جمـــيعها على نفس المسلمة المركزية: «فالمؤيد لأخلاق القناعة لن يستطيع تحمـــل الـــلا عقلنة الأخلاقية للعالم. إنه "عقلاني" كوني – أخلاقي»[4].

---

(1) Id., *ibid.*, p. 183.

(2) Id., *ibid.*, p. 1170-171.

(3) طـــرحت المشكلة بحدة خاصة، منذ نجاح نزعة السلم [المسالمة pacifisme] لدى تولستوي، نجد تحليلا مثيرا لهذه المشكلة في كتاب آلان بزنسون *تزييف الخيـــر* Alain Besançon, La falsification du Bien, Paris, Julliard, coll. Commentaire, 1985.

(4) *Le savant et le politique, op. cit.*, trad., p. 174.

عـــلاوة على هذا، توجد على الرغم من كل هذا، استمرارية معينة بين الــبحث عـــن القداسة وسياسة القناعة؛ ضمن سياق عقلنة الفعل، إن رفــض العالم يقود بالفعل إلى جهد من أجل تغييره، أي، بتعبير آخر، لإقــصاء كـــل مـــا هـــو «لا معقول» في العالم: تحويل المسيحية إلى إيديولوجيا سياسية، يمكننا القول، لا يعد فحسب *خيانة* لروحها، وإنما أيضا *مصيرها*[1].

بإعـــادة وضـــعها في الإطار العام للتفكير الفيبيري، يوضح تحليل أخـــلاق القناعة إذن تناقضات العقلنة: مشروع إقصاء تام للاعقلي هو وهم، غير أن لهذا الوهم في حد ذاته طابع *ضروري*.

وفوق هذه المشكلة المطروحة من طرف الإيديولوجيات السلمية، فإن الخلاف الفيبيري موجه دون شك ضد *الأنوار*، حيث إن المشروع كـــان يهدف كذلك إلى تخطي «اللاعقلانية الأخلاقية للعالم»، بإقصاء كلـــي للعنصر العنيف أو التعسفي من السياسة: لذا فإن، لدى ماكس فيبر، السياسة لا تتعلق فقط *بالحقيقة*، وإنما تصبح، كما هي لدى هوبز، *سياسة الإرادة*.

إن ما أعيد ربطه هنا، هو إذن فحسب العقلانية الأخلاقية المطلقة، في رفضها الشامل للا عقلانية العالم: المطلقية اللا شرعية من وجهة نظر الـــضمير الأخلاقـــي، السياسة المؤسسة على الأخلاق الوحيدة للقناعة تصطدم في الآن نفسه *بتعدد* المصالح العملية والإمكانية الدائمة للعنف. إن تـــنوّع دوائـــر المصالح والقيم (دين، سياسة، فن، معرفة) لها أيضا، بالنـــسبة إلى الفعل، قيمة شبه ترنسندتالية (مشابهة بتلك الخاصة بأنماط

(1) مـــن وجهـــة نظـــر الأرثودوكـــسية المسيحية نفسها، إذا ماعتبرنا التحول الإيديولوجي للدين وكأنه «هرطقي hérétique»، فهذا يستلزم أيضا بأن الدين يرتكز أولا على إثبات أحادي لبعض مظاهر المسيحية.

النـــشاطات بالنسبة إلى العلم الاجتماعي)؛ إنها تترجم بالخصوص من خـــلال عـــدم قابلية اختزال السياسة إلى الأخلاق أو إلى التكنولوجيا الاجتماعية.

علـــى العكس من ذلك، فإن ما هو مطلوب هو فقط الاعتراف بهـــذه العناصـــر مـــن اللاعقلنة التي تعبّر عن التناهي البشري والطابع المأســـاوي للوجـــود التاريخـــي، لكـــن هذا الاقتضاء ليس بالضرورة «قراري»، ولا بالنسبة إلى خيار القيم، ولا من وجهة نظر سياسية.

أولا وقـــبل كـــل شيء، ومثلما يلاحظ ذلك بدقة و. شلوشتر W. Schluchter[1]، فإن الاختيار بين «أخلاق القناعة» و«أخلاق المـــسؤولية» لـــيس اعتباطـــيا، ولا يتأسس فقط على شرط الأصالة. فـــالأولى، فعلا، تستند إلى وهم (العقلانية الأخلاقية المطلقة) وتفترض تصورا قديما عن الحقيقة بينما الثانية هي على الأقل منسجمة مع وعي ملائـــم لشروط الفعل. فضلا عن ذلك، فبينما لا يمكن لأخلاق القناعة المحضة أن تحكم لصالح اقتضاءات المسؤولية دون أن تناقض نفسها (بأن تصبح إيديولوجيا سياسية)، فإن أخلاق المسؤولية تفترض في حد ذاتها حدود صلاحيتها الخاصة ويمكنها أيضا أن تقبل لا إختزالية القناعة.

إن نمـــوذج النشاط السياسي المفترض في *مهنة وهواية السياسة*، فيما يتعلق به، فإنه يحتمل تفسيرات عديدة. إنه يتضمن من جهة أخرى عناصر عقلانية، من طبيعة في الوقت نفسه أخلاقية (الاتفاق مع الذات) و«تكنولوجـــية» (استباق عقلي لآثار النشاط)؛ هذه العناصر يمكنها، بالتأكـــيد، الخـــضوع لسياسة تتخلى عن الشرعية العقلية (كما هو في

---

(1) Value-Neutrality and Ethic of Responsbility, *in* Wolfgang Schluchter et Günther Roth, *Max Weber's Vision of History*, Berkeley- Los Angeles- London, University of California Press, p. 86-92.

الـــنموذج «القراري» وفق ما يتصوره هابرماس)، لكن يمكنها أيضا أن تـــندرج ضـــمن نموذج موسع للعقلنة السياسية: لقد أكّد خليفة فيبر، كارل شميت بشكل أحادي على بعض معالم فكره.

إن التحلـــيل الفيبيري للسياسة يتضمن إذن عناصر تتجاوز نموذج التحطيم الذاتي للعقل عبر «حرب الآلهة» وتوسيع العقلنة الآداتية: بعيدا عـــن أن تكون *تطبيقا* لنموذج قراري، فإن تحليل العلاقات بين أخلاق المـــسؤولية وأخلاق القناعة يفترض إمكانية عقلنة الاختيارات *العملية* (ولـــيس فقط الوسائل *التقنية*). هذه المواضيع تبقى مع ذلك نسبيا غير مفصّلة بشكل معمق في عمل فيبر، وأن نظريته عن النشاط الاجتماعي قاصـــرة مـــن دون شـــك لتأسيسها غير أنها تدعو إلى تعريف جديد للعقلانـــية السياسية والتي ينبغي أن تاخذ بعين الاعتبار النقد الفيبيري لتناقـــضات سياســـة الأنوار: غير أن، هذه المهمة تفترض هي نفسها استيفاء حدود التصور الفيبيري للعقلنة.

- *عقلنة آداتية أم تحرر؟*

لقد رأينا كيف أنه، بالنسبة إلى ماكس فيبر، توسيع العقلنة الآداتية هـــو النتيجة المتناقضة، ولكن الضرورية، للنـــزاع الذي يقابل الأنساق المخـــتلفة لقـــيم الحداثـــة، مذ أن تكون هذه الأخيرة مصطبغة بصبغة المطلقية[1] systèmes absolutisés. تاريخيا، هذا الإجراء يترجم بواسطة إضـــفاء الطابع الاستقلالية *autonomisation* على النظام البيروقراطي والتقني، الذي يحيا بموت «القيم» التي دفعت الناس إلى بنائه («مذهب الـــزهد الدنـــيوي» البروتـــستانتي، علـــى سبيل المثال)، والذي يمدد امبراطوريته إلى أبعد من هذه الدائرة الاقتصادية:

---

(1) أنظر أعلاه ص. ص. 247-249.

«عــندما تحــول التقشف من خلية القساوسة في الحياة الاحترافية وشــرع فــي الهيمــنة علــى الأخلاقية العلمانية، فذلك كان بقصد المشاركة في إنشاء فضاء مدهش للنظام الاقتصادي الحديث. نظام مــرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية لإنتاج ميكانيكي وآلاتي الذي يعــيّن، مــع قوة لا تقاوم، أسلوب حياة مجموع الأفراد المولودين ضــمن هــذا الميكانيــزم، ولــيس فقط أولئك الذين يعنيهم الكسب الاقتصادي... حسب رؤى باكستر Baxter، فإن الانهمام بالخيرات الخارجــية لا يجــب أن يــثقل أكتاف القديسين إلا بطريقة "معطف خفيف يمكن رميه في كل آن". غير أن القدر حول هذا المعطف إلى قفص من حديد»[1].

إن تطور النسق الاقتصادي الحديث يترجم إذن في الوقت نفسه بواسطة انقلاب *التحرّر* *émancipation* إلى *عبودية* *asservissement*، مــن خــلال إدمــاج الحاجات الاقتصادية («الانشغال بالخيرات الخارجية») في *نسق مستقل* لا نهيمن عليه ولكن، على العكس، فهي مــستقلة، وأخــيرا، بفعــل الخطــر الجذري *بفقدان المعنى* وبغاية الاستقلالية الذاتية:

«لا أحــد يعلــم من، في المستقبل، سيسكن القفص، وإذا، كان في نهايــة الإجراء الضخم سيبرز أنبياء جدد بالكامل، أو نهضة قوية بطرائق تفكير ومُثُل قديمة، أو حتى – في حالة ما أن شيئا من هذا لن يحدث – تحجّر ميكانيكي، مُزّين بنوع من البطلان المختلج في جميع الحالات، بالنسبة إلى "آخر رجال" هذا التطور للحضارة، هذه الكلمــات يمكــنها أن تــنقلب إلــى حقيقة: "مختصين دون رؤية وشــهوانيّين دون قلــب – هــذا العدم يتخيل أنه ارتقى درجة من الإنسانية لم يتم بلوغها حتى الآن"»[2].

---

(1) L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit., p. 203, trad., p. 249-250.

(2) Id. *ibid.*, p. 204, trad., p. 251.

هذا النص، أحد أهم النصوص المشهورة لــ ماكس فيبر، يستمد قـــوة إغـــرائه بفعل إثارته بشكل مسبق، على كيفية في الوقت نفسه سوســـيولوجية وميتافيـــزيقية، عـــدة مواضيع هامة في الفكر المعاصر: برقـــرطة المجتمع وإدماج الاستهلاك ضمن نسق الانتاج تظهر بوصفها ارتباطات متبادلة لتشيؤ العلاقات الاجتماعية (الوسائل تلتهم الغايات) ونضوب الإبداعية التاريخية (كما هو لدى نيتشه، نهاية التاريخ لا تؤدي إلى توافـــق الكوني مع الفردي - وإنما مجيء «الإنسان الأخير»). ينبغي مـــع هـــذا ملاحظة بأن هذه الوحدة بين فلسفة التاريخ والسوسيولوجيا تفتـــرض تقريرات [ادعاءات] عدة يتوجب مناقشتها هي ذاتها: إن التطابق بـــين توسيع النشاطات العقلية مقارنة مع غاية والتشيؤ، اختزال العقلنة في الـــتطور التكنولوجي وأخيرا، الفكرة القائلة بأن الهيمنة البيروقراطية يمكنها أن تـــؤدي *فعلـــيا* إلى تفكـــك الذاتـــية. بـــيد أن، كل واحدة من هذه الأطروحات تضيف إلى السوسيولوجيا الفيبيرية صعوبات جديدة.

بعـــيدا عن أن تكون خاصة بالسوسيولوجيا الفيبيرية، فإن الفكرة القائلـــة بأنه، ضمن مسار العملية التكنولوجية، تنتهي الوسائل بالهيمنة علـــى الغايات، هي، في الوقت الذي استعادها فيه فيبر، موضوعا قديما ينتمي في الوقت ذاته إلى فلسفة التاريخ (ضمن التقليد «الجدلي») وإلى تاريخ الفكر (الاقتصادي أو الاجتماعي)حول الاقتصاد الحديث. وكما يلاحظ ذلك ج. – م. فانسون J.-M. Vincent[1]، فإننا نعثر على صياغة خاصة مُدهشة لدى هيغل، في نهاية فصل *علم المنطق* المخصص للغائية:

«بالنظر إلى أن الغاية محدودة، فإن لها فوق ذلك محتوى محدود؛ وبالتالـــي فهـــي ليست شيئا مطلقا، أو أنها شيء ما بذاته ولذاته عقلـــي. لكن الوسيلة هي الحد - الأوسط الخارجي للقياس والتي

J.-M. Vincent, op. cit., p. 168-169 n. (1)

هي تحقيق الغاية؛ فإذن في (الوسيلة) حيث تتم معرفة العقلنة التي هـــي عليها، بوصفها عقلنة تظل كما هي في هذا *الآخر الخارجي*، وبالــضبط بواسطة هذه الخارجانية extériorité في هذا القياس، فــإن *الوسيلة* هي شيء *أكثر مستوى* من الغايات *المحدودة للغائية الخارجية*؛ *فالعربة* مُحمَّلَة أكثر بالشرف بأكثر مما هي عليه مباشرة الــرغبات التي تكون عبرها مهيأة والتي هي الغايات. *الآداة* تبقى كما هي، بينما الرغبات المباشرة تتلاشى وتصير منسية. بفعل هذه الأدوات، يمــتلك الإنسان القدرة على الطبيعة الخارجية، حتى وإن كانت حسب غاياته، فإنه بالأحرى يخضع لها»[1].

يكفي والحال هذه أن نعيد وضع هذا التطور ضمن سياقه النسقي حـــتى ندرك كل ما يفرق هيغل عن فيبر- ولكي نفهم بأن هذا الأخير قـــد حـــاول في الحقـــيقة *قلب* [إثارة] التصور العقلاني للعلاقات بين الوسائل والغايات *ضد ذاته*.

لدى هيغل بالفعل، فإن تفوق الوسائل على الغايات يعبر فقط عن الطابع *المتناهي* للفعل العقلي مقارنة إلى هدف: في حين أن الفرد يهدف إلى غايات *خاصة* وعابرة حيث ينضب المعنى حالما يتم بلوغها، الوسيلة، الـــتي تندمج هكذا لأن عقلنة في العلاقة الوسائل/الغايات، تعبّر بكيفية أكثر تلاؤما تَمّلُك الطبيعة الذي يتم ضمن النشاط الإنتاجي. إن إضفاء طابع الاستقلالية autonomisation على التقنية يتمثل إذن هنا وكأنه عملية عقلنة مادية تقتضي تجاوز المنظور «المحدود» الذي يُمثله البحث الأناني عن الإشباع.

عـــلاوة علـــى ذلك، إذا كانت العقلنة تبدو كاملة حالما نتخطى وجهة النظر المحدودة للنشاط الفردي، فإن العلاقة التكنولوجية لا تسعى

(1) Hegel, Science de la logique, II, La logique subjective ou doctrine du concept (1816), Darmstadt, F. Meiner, p. 398, trad. (modifiée ici), Paris, Aubier-Montaigne, «Bibl. philosophique», p. 263.

بذلك القدر إلى *إقصاء الذات المتناهية* (للفرد) لكن على العكس *الحفاظ علـــيها*، بما أنها تجنّب غاياتها المحضة التلاشي ضمن إجراء العمل؛ هكذا فإن العنف الملازم للعلاقة الآداتية ما هو إلا وسيلة للحفاظ على العقل الذاتي:

«ضـــمن العلاقـــة المباشرة مع (الموضوع) تدخل الغاية ذاتها في ميكانيـــزم أو كيمـــياوية [المتعلق بالتفاعلات الكيمياوية، شيميزم] chimisme وتصير في الوقت نفسه خاضعة للعارضية وإلى إفساد قـــراره (الـــذي يتضمن) ليكون مفهوما موجودا بذاته ولذاته. لكن أيضا فإنه يعد موضوعا باعتباره وسيلة، يترك هذا الموضوع ذاته يرزح خارجيا في مكانه، يقذف به إلى الاستعمال ويبقى خلفه ضد العنف الميكانيكي».

هـــنا حـــيث فيبر وكثير من أتباعه[1] يرون في ذلك علامة على الطابع الصوري جدا، الفاقد للمعنى، للتكنولوجيا الحديثة وعلامة على الـــتهديدات الـــتي تلحقهـــا بالذاتية المتناهية، فـــ هيغل يرى إذن أثر لسيرورة جوهريا عقلية وتحررية من وجهة نظر حتى الوعي المحدود. إن الأمـــر هنا أكثر استدعاء للانتباه إلى الحد أنه كذلك واحد من الأوائل الذين سلطوا الضوء على تناقضات النسق الحديث لتقسيم العمل، تحت المظهـــر الثلاثي لتحطيم الوحدة الذاتية بواسطة العمل الجزئي، بواسطة الدعوة إلى إعطاء استقلالية للنسق التقني والترابط الكوني للحاجات[2]. غـــير أن هذا التوفيق بين إعادة تشكيل واضح لتمزّقات الحداثة وتصور في تحليل أخير تفاؤلي لجدلية العمل ألا يكون في حد ذاته ممكنا إلا تحت بعـــض الظروف التي تخص في الآن نفسه مفهوم العقل ونظرية النشاط الاجتماعي.

---

(1) Id. ibid., p. 398, trad., p. 263.

(2) هوركهايمر Horkheimer وماركوز Marcuse على وجه الخصوص.

إن التـــركيب الهيغيلي يتأسس على فكرة *التوفيق* بين الكوني والمفرد، الـــذي يمنح معنى ذاتي إلى تفوّق سيرورة تملك الطبيعة على غايات الأفراد، ويـــسمح بفهم تجاوز ديالكيتك العمل في الدولة، ثم في العقل المطلق. إنها تفتـــرض في الوقت ذاته مفهوما «ماديا» عن العقلنة (التاريخ يحقّق غايات العقل) وتجاوز وجهة النظر «المحدودة» للفرد بواسطة فهم حركة «العقل».

إن الـــسوسيولوجيا الفيبيرية، التي لا تقبل بأن مفهوما «صوريا» للعقلـــنة والـــذي يفضل وجهة نظر «النـــزعة الفردية المنهجية» يظهر إذن، في هـــذا الصدد، النقيض الحقيقي للفكر الهيغيلي. ومع هذا، فإن التوجه الجريء المناهض للتأمل لدى ماكس فيبر عاجز عن الأخذ بعين الاعتبار التأكيدات الخاصة التي يأخذها في عمله موضوع توسيع العقلنة الآداتية، الذي يثير *انقلابا* أكثر منه مجرد هجر لإشكالية *التوفيق*.

ضـــمن تحالـــيل فيبر، بالفعل، ليس فحسب أن العقلنة لا تحقق غايـــات العقل، بل إنها تهدد استقلالية الفرد. كذلك، فلديه، لا تسلط النـــزعة الفردية المنهجية الضوء فحسب على التباين بين الغايات المتبعة من قبل الأفراد ونتائج أفعالهم؛ على العكس، فإن توضيع النشاط مفكر فيه بوضوح كبير هنا تحت مقولة *الاستيلاب* [الاغتراب]، عبر *التعارض* بين النشاط الذاتي ونظام منتجاته.

هكـــذا، فإن ما كان موضوع الخلاف لدى فيبر، ليس هو فقط الوهم التأملي، وإنما كذلك العقل ذاته. غير أنن هذا النقد للعقل يمثل في حـــد ذاته صعوبتين كبيرتين. أولا، فهو يستند إلى نظرية النشاط الذي يفتـــرض هو نفسه مفهوما مستمدا من التراث العقلاني (الاستقلالية)، دون الوصـــول لهذا إلى إعطائه أساس جديد؛ علاوة على ذلك، ولأنه يـــسعى إلى مماثلة العقلنة بالنموذج التكنولوجي الوحيد، فإنه يمتنع هو ذاته عن فهم الحدود، المنطقية والواقعية، للهيمنة البيروقراطية.

فأن تفترض الإشكالية الفيبيرية مشروع (الحفاظ على الاستقلالية الفردية) حيث لا تستطيع التفكير في شروط الإمكانية، فهنا دون شك تقع نواة الاعتراضات الموجهة إلى فيبر ضمن تراث النظرية النقدية، من هوركهايمر Horkheimer إلى غاية الأعمال الأولى لـ هابرماس Habermas. هذا النقد يشكك في الآن نفسه في اختزال العقل إلى علاقة آداتية، وتناقضات النزعة القرارية أو أخلاق الأصالة.

فباختزال العقل إلى علاقة وسائل/غايات، نضع بالضرورة المطالبة بالاستقلالية الفردية بجانب اللاعقلي؛ في حين، أن الفرد ليس هو ذاته واقعيا إلا عبر الوعي بالذات الذي يعطيه إياه العقل: إن تحطيم «العقل الموضوعي» (سواء أكان هذا مثل نظام العالم أو مثل استقلال الإرادة) يهيئ إذن بالفعل تحطيم الذاتية. بهذا، وبمماثلة العقلنة بالتطور العقل الآداتي، فإن ماكس فيبر يساهم هو ذاته فيما يريد محاربته.

إن هذا الإقتضاء في *حد أدنى* من المرجعية للمفهوم الكلاسيكي للعقل يوجد من جهة أخرى[1] لما نحلل الحدود الداخلية لأخلاق الأصالة. الفرد المستقل ليس، بحسب فيبر، هو من لا يفعل إلا بناء على رغباته وحساباته المنفعة وإنما، على العكس، ذلك الذي يمتثل لـ «قيم»[2]: في حين، إذا كانت القيم لا تعبّر إلا عن اختيار ذاتي، فإن امتثال كل واحد إلى «إلهه» (ومن ثمة، الاستقلالية) يرتكز على وهم[3].

---

(1) Cf. notamment: *Première philosophie de l'esprit* (1803-1804), trad., Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1969 et *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 198, p. 224.

(2) مثلما رأى ذلك ريمون آرون Raymond Aron، حتى قبل آبل Apel وهابرماس Habermas.

(3) أنظر أعلاه ص. ص. 197-199.

هـــذه الانتقادات وإن كانت مقنعة لا تبلغ حقيقة جوهر التصور الفيـــبيري للنشاط، لأن هذا الأخير، مثلما رأينا[1]، بعيدا عن أن يكون مجرد تطبيق للإشكالية «القرارية» يناقضه حول نقطة أساسية: التفوق، في تحليل أخير، لأخلاق المسؤولية على أخلاق «لا - كونية» للقناعة، تتضمن موضوعية معينة للخيارات العملية، وتفترض من ثمة، مهما تكن قليلة، مفهوما غير صوري للعقل.

في الواقـــع، علـــى مـــا يبدو لي، فإنه في بعض نصوص يورغين هابرماس فقط حيث تتجاوز هذه الإشكالية مجرد نقد القناعات الذاتية لـــــ ماكس فيبر لتخلص إلى محاولة ناجحة من أجل إعادة تحديد مهام النظرية الاجتماعية. إن الفكرة الرئيسية لـــ هابرماس[2]، هي أن خطأ فيـــبر لـــيس في أنه أراد التأكيد بأن التطور التكنولوجي يعبّر عن بعد ضروري للعقل، بل لأنه تجاهل *تعددية أنماط النشاطات العقلية*.

بنفس الكيفية، إذن، وضد الأنثربولوجيا النفعية، حيث يثبت فيبر عـــدم قابلـــية ارتداد الوجدانية أو التقليد إلى العقلنة[3]، يُبيّن هابرماس

---

(1) فهـــذا بالأحرى ما أكد عليه نيتشه نفسه؛ وبناء عليه، فكل دفاع عن «الذات» (للفرد الأصيل) الذي يطمح إلى تجاوز فكرة العقل يعرض نفسه لنقد عقلاني مـــن هذا النمط. هذه البرهنة، مبينة من قبل هوركهايمر Horkheimer ضمن العقـــل والحفـــاظ على الذات(*Raison et conservation de soi* (*op. cit.*، تـــوجد علـــى سبيل المثال، بصرامة خاصة، في الانتقادات التي يوجهها ل. فيـــري L. Ferry وأ. رينو A. Renaut إلى التعابير «النيتشوية» للنزعة الفردية المعاصرة (*La pensée* 68, *op. cit.*).

(2) أنظر أعلاه ص. ص. 253-258.

(3) تـــبدو هذه الفكرة من جهة أخرى ضمن سياق نقد طروحات ماركوز Marcuse، التي تعبّر بالضبط عن ترجمة ضد فيبيرية؛ أنظر على وجه الخصوص، La technique et la science comme idéologie (1968) , in *la technique et la science comme idéologie, op. cit.*

ضـــرورة إقحـــام، حتى في صميم النشاطات العقلية، تمييزات لها، هي كذلك، قيمة شبه ترنسندنتالية: الأفعال العفلية تتوزع إذن بين القطبين المتعارضـــين للنـــشاط الآداتي (علاقة الذات/الموضوع، الموجهة صوب الـــنجاح) ولفعـــل التواصـــلي (مبني على علاقة بين ذاتية وموجّه نحو التفاهم البيني)[1].

القطـــبين المتعارضـــين للنشاط الآداتي (علاقة الذات/الموضوع، المـــوجهة صوب النجاح) ولفعل التواصلي (مبني على علاقة بين ذاتية وموجّه نحو التفاهم البيني)[2].

إن نقـــد تحاليل ماكس فيبر يأخذ هنا قيمة سوسيولوجية: فأهمية نمـــوذج العلاقة الوسائل/الغايات والتداخل بين *العقلنة* و*التشيؤ* ينتجان مـــن تجاهـــل البعد *العملي* للعقلنة، مجسدة في تحولات الحق والأخلاق وتتـــبع منطق *التواصل*. في هذه الظروف، فإن المشكلة الرئيسية ليست هي المتصلة بالتعارض المجرد بين العقل الآداتي و«الوعي بالذات» (التي تـــنطلق كلـــتاهما من الوعي المنعزل) وإنما ذلك الخاص بظروف إنتاج

(1) إن عمـــل هابـــرماس بقـــدر مـــا هـــو إذن امـــتداد فهـــو نقـــد لعمل فيبر أنظر أعلاه ص. ص. 156-168.

(2) Cf. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, I, p. 367-452. إن أصـــل نمذجـــة هابـــرماس يـــوجد فـــي التمييزات المدرجة من قبل هيغل الـــشاب للبـــرهنة على عدم قابلية العلاقة بالذات («التمثل») والعلاقة البين ذاتـــية («الـــتفاعل»)الاختـــزال إلـــى علاقـــة الإنسان الآداتية إلى الطبيعة: (Cf. J. Habermas, Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel à Iéna (1967), in *La technique et la science comme idéologie*, *op. cit.*, p. 163-211). ففـــي نـــصوصه اللاحقـــة يقترح هابرماس نمذجة أكثر تعقيدا: «النشاط الإستراتيجي» يقترب مـــن«النـــشاط الآداتي» بالنظر إلى أنه «موجه نحو النجاح» وليس صوب الـــتفاهم البـــين ذاتـــي، لكـــنه أيضا هو، مثل «النشاط التواصلي»،«نشاط» اجتماعي، يستوجب فهما معينا لدوافع الذوات الأخرى.

الذاتية عبر عملية بين ذاتية التي، وهي عقلية من دون أن تكون آداتية، يمكنها[1] أن تتعالى عن التعارض *للذات المتناهية والنسق*:

«إن ذاتية محددة بواسطة العقل التواصلي تقاوم مسخ الهوية الذاتية (*Selbst*) بالاهتمام بالحفاظ على الذات. خلافا للعقل الآداتي، فإن العقل التواصلي لايخضع بسهولة من *دون مقاومة* تحت محافظة عمياء للذات. إنها لا تمتزج لا بذات والتي تحمي نفسها من خلال علاقتها بمواضيع في التصور أو في الفعل، ولا في نسق مع نسق يتماسك بانفصاله عن الوسط الطبيعي، وإنما إلى عالم معيش مهيكل رمزيا، والذي يتشكل في أفعال التفسير (*Interpretationsleistungen*) لأعضائه والذي لن يتكرر إلا عبر التواصل. هكذا، فإن العقل التواصلي لا يصادف فقط ذوات مكونة مسبقا وأنساق؛ إنها تساهم بالأخرى في هيكلة فيما يجب أن يحتفظ به. إن المنظور الطوباوي للتوفيق والحرية مندمج ضمن شروط التنشئة الاجتماعية التواصلية للأفراد؛ إنها مبنية سلفا ضمن الميكانيزمات اللسانية لإنتاج النوع»[2].

سنلاحظ بأن، ومهما يكن ارتياب هابرماس إزاء المثالية التأملية، فإن إعادة بنائه لنمذجة النشاطات الاجتماعية تسترجع عناصر أساسية للإشكالية الهيغلية:إن منظور *التوفيق*، ووراء ذلك مشكلة دلالة العقلنة الآداتية، فإن أولوية *الذهن* على الوعي الفردي، والذي يوضع هنا في مناهضة الصورة الفيبيرية «للنزعة الفردية المنهجية». مع ذلك، فإن إعادة الاكتشاف هذه لمنظور يبدو أن النقد الفيبيري قد استبعده، إذا كانت تستدعي تساؤلات جديدة، لا يكفي لإظهار أن سوسيولوجيا فيبر هي *في مضمونها ذاته* مستقلة تماما عن حدود نظريته في النشاط. وإضافة إلى هذا، عند هابرماس نفسه، فإن إعادة بناء *النظرية الاجتماعية*

---

(1) يستطيع فقط، وإلا عثرنا على التطابق الهيغيلي للواقعي والعقلي.

(2) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, I, p. 532-533.

لـ فيبر لا ينفصل عن نقد *فلسفته العملية*. غير أنه، رأينا[1]، بعيدا تماما عن الخضوع لتوجيهات من خلال تصوراته «القرارية»، فإن تحاليل فيبر تتـضمن عقلنة معينة في الخيارات: وبنفس الكيفية، فليس من الممكن، وراء حـدود نمذجـته لأشكال النشاط، فإن سوسيولوجيا فيبر تناقض نفسها، في بعض من تطوراته، اختزال العقلنة إلى توسع العقلنة الآداتية.

– النظام البيروقراطي

إن الموضـوع الهـام، في عمل فيبر، حيث يعبر عن رؤيته بشكل أفضل للعقلنة وحدسه للتهديدات التي تؤثر على الحضارة المعاصرة هو مـا يتصل *بالبيروقراطية*، باعتبارها كصورة التنظيم الأحسن تكيفا مع الهيمنة «العقلية – الشرعية».

يتوجب أولا، لمعرفة المغزى الحقيقي للتحليل الفيبيري، الحذر من المفارقـة التاريخـية anachronisme: حتى وإن قدم بعض الخصائص *الـسلطوية*، فالبيروقراطية المدروسة من قبل فيبر ليست أبدا *شمولية*. إن «الـنمط المثالي» لـ ماكس فيبر بالفعل، مبنّ، بالأساس، انطلاقا من تحليل بيروقراطيات عمومية التي، كما هي في الغرب، كبرت مع الدولة الحديـثة. بيد أن هذه الأخيرة تفضل أولا *الأمن* القانوني، تحت مظهره المـزدوج *لأمـن الأشـخاص وتوقعية الظروف الاجتماعية للنشاط*. البيروقـراطية إذن تجـد نفسها مسيرة بواسطة قواعد صورية («مبدأ المـساواة»)، «تقـديم عروض» [فتح] فرص العمل إلى كل الأوساط الاجتماعـية، «اسـتقلالية» الموظفين، إلخ) وبواسطة اقتضاءات مادية (كفاءة، فعالية) التي تبرز بوصفها تحديدات لما هو تعسفي. علاوة على ذلـك، فـإن التحلـيل الاسـتعادي [المستحضر للماضي] للظواهر

(1) أنظر أعلاه ص. ص. 253-258.

البيروقراطية ما قبل حديثة يعمل على إبراز ثبات ما لهذه الخصائص، بما أنها في الغالـــب الأعم مرتبطة بعقلنة الحق (الإمبراطورية الرومانية) أو إلى تزايد اقتضاءات «الكفاءة» في توظيف وإنتاج النخب (البيروقراطية الصينية).

من وجهة نظر نمذجة خالصة لأشكال الهيمنة، تجيب البيروقراطية بطريقتها عن انشغالين دائمين للنشاط الاجتماعي: انشغال *الاستمرارية* وذلـــك المتـــصل *بالفعالية*. والحال هذه، في العالم المعاصر، فقد عرفت توســـعا غـــير مسبوق؛ وتستدعي هذه الاتجاهات الجديدة إذن تفسيرا نوعـــيا، والـــذي وجده فيبر في اجتماع ثلاث مجموعات من الظواهر: عقلنة الاقتصاد، كما تجسد بالخصوص عبر الرأسمالية الحديثة، مضاعفة *الأهـــداف* المحددة للفعل العقلي وأخيرًا، تطور الديمقراطية (بمعنى الذي قصده دو توكفيل في «مساواة المراتب»).

إذا كـــان تطـــور الـــرأسمالية يصاحبه على الدوام توسيع معين للبيروقـــراطية، فـــذلك أولا وقبل كل شيء لأنه، ولو وبالخصوص في المراحل الأكثر ليبرالية، لا يمكن أن تحدث «عقلنة» معينة للهيمنة، تحت الصورة المزدوجة *لنسقية* الحق وإضعاف التضامنات التقليدية؛ بهذا تدعو الـــرأسمالية إلى تحوّل *للحق وللدولة* الذي على ما يبدو يصب في صالح *البيروقراطية العمومية*:

> **«من جهة، فإن التوسع الكوني لتجمعات *السوق* تقتضي بأن يطبق الحق بكيفية *توقعية* (kalkulierbar)، حسب القواعد العقلية. من جهـــة أخرى، فإن توسيع السوق (...) يفضي قهرا إلى تبعات مثل تشجيع الاحتكار وتنظيم كل سلطة ضغط «مشروعة» بواسطة هيئة ضغط تهدف إلى الكونية. أثناء هذا الإجراء، فإننا نحضر إلى تفكك جميع هيئات الضغط الخاصة، سواء كانت ذات طابع جسدي، تستند إلى احتكارات اقتصادية، أو من أي طابع آخر»[1].**

(1) Economie et société, op. cit., p. 198, trad., p. 350.

حتى في فرضية الدولة الدنيا، فإن توسيعا معينا للبيروقراطية يكون إذن جزءا مما يسميه ماركس الشروط التاريخية القبلية لانبثاق الرأسمال، الذي لن يحدث أبدا، دون فرض نظام السوق، على حساب التضامنات التقليدية. فها هنا ليس هذا، مع ذل، ما يفسر برقرطة الاقتصاد والانتاج في ذاتهما (وإن كانت خاصة)؛ إن هذه تترجم بأن الرأسمالية الحديثة تتقمص المبدأ نفسه الذي هو مصدر الانتشار الكلي للبيروقراطية في المجتمع: إن البحث عن *الفعالية* بواسطة تنظيم النشاطات الإنسانية وفق *قواعد حسابية*. في مقابل طبعة «ليبرالية» ما، يصر فيبر إذن على *التناظرات* بين الإدارات العمومية وتراتبية المؤسسات الخاصة؛ لكن، بوجه خاص، يبرز بأنه، وبعيدا عن التوقف في تثبيت إطار صوري للنشاطات الاقتصادية، فإن تطور الرأسمالية الحديثة يعبر عنه من خلال التحول التام *لتنظيم العمل* ولنمط السلطة المهيمنة في الانتاج، ومن خلال *تعزيز* الضغط على العمال.

لدى ماكس فيبر، لا تظهر البيروقراطية إذن مثل النتيجة «الوظيفية» لنمط محدد من التنظيم الاقتصادي وإنما مثل عامل تاريخي لمبدأ جديد في تنظيم المجتمع؛ بيد أن هذا المبدأ يتضمن أيضا في ذاته المعالم التحررية للعقلنة. ينتج هذا التناقض في الواقع من الكيفية التي يتم بها تصور العقلنة في التنظيمات الحديثة: البحث عن *حسابية* الظواهر الاجتماعية يقود إلى تصور شمولية العالم مثل حقل مفتوح على المناورة ويترجم أيضا بتشييئ الناس.

هذا التحليل (الذي أنبأ في الآن نفسه لوكاتش Lukács وهيدغر Heidegger)، يقود كذلك فيبر إلى اعتبار أن، حتى وإن تطور معه، الظاهرة البيروقراطية أصبحت مستقلة كثيرا عن الرأسمالية، لأن البيروقراطية بحكم الواقع *ipso facto* مشروعة (مهما تكن المقاومة) في كل مكان

حـــيث يـــتقدم الـــبحث عن الفعالية. بالخصوص، في الآن نفسه ضد الليبراليين وضد الاشتراكيين، فقد رفض فيبر اعتبار أنه يمكن أن توجد لا إستمرارية مطلقة بين الرأسمالية والاشتراكية.

إن الانتقادات التي وجهها فيبر إلى الإشتراكية معروفة جدا، ومن ثمـــة، يـــسهل اســـتيعابها. بداية، يبدو له من البديهي بأن، بما أن تبعية العمال لا تتعلق بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وإنما بجهد عقلنة العمل وذلك من خلال تجريد الناس، الإستدالة étatisation أو الإدارة العامة للاقتـــصاد لا يمكنها أن تغير شيئا أساسيا في التراتبيات الرأسمالية. على العكـــس، وبتمديد إلى الاقتصاد كلية باعتباره ككل مشروعا لتوجيه واعـــي للنـــشاطات الإنـــسانية، وبزيادة تركيز القوى الانتاجية، فإن الاشتراكية لا تستطيع إلا توسيع إمكانيات فعل البيروقراطية[1]، إلا إذا تمـــت التـــضحية بالعقلـــنة الاقتصادية لصالح أهداف «مادية» لحماية العمال[2].

والحقـــيقة، أن فيبر أيضا ابتعد عن التصورات الليبرالية. إنه يبتعد أولا، بالتأكيد، من خلال فجاجة صورته عن الرأسمالية (التي تدين كثيرا بالأحـــرى لمـــاركس) [3]، ولكـــن بالخصوص من خلال إصراره على اســـتمرارية بـــين الاشـــتراكية الحديثة والتصورات التي هي الأصل في التوسع الرأسمالي. لقد رأينا فيما سبق كيف أن التعارض الكبير، بالنسبة إلى فيبر، بين «حقوق صورية» و«حقوق مادية» يترجم في تحليل أخير عـــن غمـــوض *داخلي* لمبادئ الحق الحديث[4]؛ وبنفس الكيفية، فإن

(1) Cf., par exemple, *Economie et société, op. cit.*, p. 128-129, trad., p. 229-231.

(2) Id., *ibid.*, p. 59-60, trad., p. 109-110.

(3) Cf. J.-M. Vincent, *op. cit.*, chap. VI.

(4) أنظر أعلاه ص. ص. 252-257.

التعارض بين العقلنة الاقتصادية «الصورية» (المبنية على حساب اقتصادي عقلي) وعقلنة «مادية» (توزيع عادل للثروات، إلخ)[1] اتضّح أخيرا أقل أهمية من التوسع التدريجي للعلاقة الآداتية: الاشتراكية هي امتداد لـ «روح الرأسمالية». ففي المجتمع الحديث، بالفعل، لا تصبح الانشغالات «المادية» أبدا وكأنها مبادئ *للحد* من منطق السوق، بل إنها تجر على العكس إلى *توسع* النشاط العقلي إلى *أهداف* «اجتماعية» جديدة (حماية، رفاهية، إلخ)، التي نسعى إلى بلوغها بواسطة نفس *الوسائل* التي تميز الرأسمالية. إن التخوف الدائم الحاصل جراء الطابع المتناقض للتصورات الحديثة يشجع إذن في الواقع تنامي بيروقراطية من نوع جديد، حيث يكون النشاط موجها صوب توقع *المستقبل* وليس أبدا صوب الحفاظ على *الماضي*[2].

غير أن البيروقراطية ليست فقط تقمص العقلنة الآداتية: إنها تحوز أيضا على أهمية حاسمة في تنظيم الهيمنة، مع تنامي النزعات المساواتية للديمقراطية الحديثة. أولا وقبل كل شيء، بالفعل، فهناك تلازم مبدأ بين «ديمقراطية الجماهير» والبيروقراطية، بما أن المطالبة بالمساواة أمام القانون ومقت الامتياز تستدعي طبيعيا تنظيما بيروقراطيا في ممارسة السلطة وأولوية القاعدة المجردة على حساب المعالجة «حالة بحالة» للمشكلات[3]. لكن بالخصوص، فإن تنامي البيروقراطية الحديثة غير منفصل عن انهيار «الأعيان» التقليديّين، وإذن، دمقرطة المجتمع:

---

(1) Cf. *Economie et société, op. cit.*, p. 44-45, trad., 87-88.

(2) منذ سان - سيمون Saint-Simon، تقدم من جهة أخرى جزء هام من الاشتراكية الحديثة بوصفه استمرارًا للعقلنة التي بدأت عن طريق الرأسمالية.

(3) Economie et société, op. cit., p. 567-568.

«تماما مثلما أن البرقرطة تخلق تسوية للظروف (في اتجاهها العادي، فـــي نزعتها التي يمكن البرهنة على أنها تاريخيا عادية)، فكذلك، على العكــس، فكل تسوية اجتماعية، باستبعاد من يمتلك السلطة من *وضعه الاجتماعـــي* بحكـم *الــتملك*، وظيفة خاصة بإدارة "شرفية" أو "ثانوية" (*ehrenamtlicher oder nebenamtlicher*) تشجع البرقرطة، التي هي في كل مكان ظل "ديموقراطية الجماهير" في التقدم»[1].

هذا التحليل، ومن خلال معالم، يذكر بالمواضيع الكبرى للكتابة التاريخـــية الليبرالية في القرن التاسع عشر: المساواة تتقدم على حساب ســـلطات تقليدية مع نمو الدولة. بتمديد دون شك تحاليل توكفيل[2]، يلاحظ فيبر على سبيل المثال كيف أن الاتجاهات الديمقراطية تعزز من دور *الاختـــبارات* في توظـــيف نخب الدولة، بزيادة أهمية الأقدمية في التـــرقيات وتفضي إلى إعادة تعريف للثقافة المشروعة، بتثمين الكفاءة «التقنـــية» علـــى حـــساب الثقافة العامة[3]. عند فيبر، مع ذلك، فإن موضـــوعا جديـــدا سيـــضاف إلى هـــذه التحاليل الكلاسيكية: تقيم الديمقراطية مع البيروقراطية علاقات متغيرة جدا، لأنها «تدخل لا محالة في صـــراع مـــع النـــزعات إلى البيروقراطية، التي أفرزتها هي نفسها، ضـــمن كفاحها ضد هيمنة الأعيان»[4]. من الناحية السياسية، تقتضي الديمقراطية من تعريفها بأنه، ولضمان مرورا كونيا للمناصب، يتوجب الحـــذر مـــن تكوين طبقة قانونيا مغلقة من القضاة أو الموظفين وأنه، لـــضمان وتوســـيع تأثير الرأي العام أو الإرادة الشعبية، يتم التقليل من سلطة الإدارة: ومن هنا العداوة الثابتة إزاء كل (مسابقة، تركيز الكفاءة

(1) Id. *ibid*., p. 129-130, trad., p. 231.

(2) Cf., par exemple, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, t. II, p. 250-255.

(3) *Economie et société, op. cit*., p. 44-45, trad., 87-88.

(4) Id. *ibid*., p. 568.

التقنية في نخبة محدودة، إلخ) ما يأتي ليناقض طموحاها التلقائية. يضاف إلى هـــذا، من الناحية الاجتماعية، فإن نفس مشاعر المساواة التي تفسر عداوة ديمقراطية الجماهير إزاء الأعيان التقليديين تنقلب ضد كل من يحاول أن يجعـــل مـــن البيروقراطية طبقة ذات امتياز: من وجهة النظر هذه، فإن الاختبارات المتخصصة أو ضمانات الترقية بالأقدمية تفقد مشروعيتها[1].

هكذا، حتى وإن كان توسيع البيروقراطية هو، على المدى البعيد، اتجـــاه حاسم، فإنه مع ذلك يصطدم بعقبتين ليس من السهل تخطّيهما: توجـــيه الفعل العقلاني منطقيا غير معين وفعليا متغير (فهو يتأرجح بين «العقلـــنة الـــصورية» و«العقلنة المادية»)[2] وتبلور البيروقراطية ضمن طـــبقة مهيمنة ثابتة ومتعارضة مع «ديمقراطية الجمهور». خلافا لذلك، فإن تطور البيروقراطية مُمهّد من خلال قدرته على فرض نفسه كحكم في صـــراعات المصالح (بفضل *إيتوس ethos* حياديته)، وبفعل ظهوره دائمـــا مـــثل نموذج للتنظيم «العقلي» والفعال: الحركات الديمقراطية (الحركة العمالية، خاصة) لا يمكنها إذن تحديد أهمية البيروقراطية الخاصة التي تتبناها هي نفسها تنظيما «بيروقراطيا»[3].

فمهمـــا يكن تشاؤم فيبر، فإن نظرته لما أسماه أدورنو[*] Adorno

---

(1) Id. *ibid*., p. 577.

(2) Id., *ibid*., p. 129-130, trad., p. 231.

(3) Id., *ibid*., p. 129-130, trad., p. 231.

(*) أدورنـــو (تيودور) Adorno (Theodor) (1903–1969) فيلسوف وموسيقي ألماني، أسس بمعية هوركهايمر مدرسة فرانكفورت اهتم بالموسيقى، فكان دارسا لهـــا ومـــؤلفا بارعـــا، وعمل على تجديد الاستيطيقا انطلاقا من خلفية فرويدية ماركـــسية التـــي هي نفسها أرضية النظرية النقدية (المبلورة في مؤلف ديالكتيك الأنـــوار والذي اشترك في تأليفه مع هوركهايمر)، من أهم أعماله: جدل الأنوار (مـــع هوركهايمر) (1947)، فلسفة الموسيقى الجديدة (1948)، الديالكتيك السلبي (1966)، مقدمة إلى سوسيولوجيا الموسيقى (1962). (المترجم)

«العـــالم المُـــسيّر» تظل غير من دون فارق كبير، «منـــزوعة السحر» أكثـــر منها «كارثية»[1]. إنها، أي نظرته، تستند مع ذلك إلى افتراضين ضمنيين، اللذين تشككت بشأنهما لاحقا العلوم الاجتماعية.

أولا، في تحلـــيلات فيبر، يبدو من المسلم به بأن البيروقراطية هي *بالفعـــل* (على الدوام تقريبا على الأقل) شكل التنظيم الأكثر فاعلية[2]؛ في هذه الظروف فإن معارضة البرقرطة لا يمكن أن تأتي إلا من مبدأ لا معقول الذي، خارج وضعيات استثنائية، وحتى غريبة، يصطدم بتناقض داخلـــي: أو أنـــه يتقدم مثل عداوة «انفعالية» اتجاه «الخبراء»[3] على حـــساب عجز المشروعية، أو أيضا ينخرط هو نفسه، بحثا عن الفعّالية، في الطـــريق المـــؤدّية إلى البرقرطة. بشكل أعمق، فإن هذا التناظر بين بيروقـــراطية وفاعلية ترتبط في ذاتها أن عقلنة الفعل يتم التفكير فيها تقريبا دائما بشكل علاقة آداتية (الذات تبحث عن بلوغ أهدافها بواسطة توضيع العلاقات الاجتماعية التي تكون موضوع تحويل)، في أغلب تحليلات فيبر. فـــذلك بالضبط من جهة أخرى، من هذا الافتراض المزدوج حيث يتأتى الطابـــع المأســـاوي لأوصـــاف فيبر: فإذا كانت العقلنة غير منفصلة عن البيروقراطية، فإن البرقرطة، على من كل هذا، هي مصير العالم الغربـــي. عندئذ، مع هذا، تثار الشكوك حول فاعلية *مبدأ* البيروقراطية، أو حول الصلاحية الكونية للاتجاه المُمَوضِع attitude objectivante في تسيّير

---

(1) من جهة أخرى ميّز أدورنو Adorno ذاته العالم المسير للكارثة؛ راجع حول هذه النقطة م. أبنسور M. Abensour، النظرية النقدية: فكر المنفى.

M. Abensour, La Théorie critique: une pensée de l'exil, in *Archives de philosophie*, t. 45, cahier 2, avril-juin 1982; Le choix du petit, in *Passé présent*, n° 1, 1982.

(2) *Economie et société, op. cit.*, p. 561-566.

(3) Id. *ibid.*, p. 572-573.

المنظمات الإنسانية، فإن النموذج الفيبيري يتوجب عليه بالضرورة أن يثير اعتراضات كبرى[1].

إن الانتقادات الأولى الهامة يتوقع أن تأتي من عالم الاجتماع الأميركي مارتون Merton[2]، الذي، هو نفسه «فيبيري»، أراد فقط تحسين «النمط المثالي» لـ فيبر، بكيفية عرض بعض «الاشتغالات السيئة dysfonctionnements» الشائعة كثيرا في المنظمات البيروقراطية (نزعة الطقوسية ritualisme وعدم القدرة على التكيف مع وضعيات جديدة، قطيعات بين البيروقراطيين و«الجمهور»، إلخ). إن الأطروحة المركزية كانت، في كثير من الحالات، أن الإقتضاءات الصورية للخضوع إلى قواعد ثابتة تتجاوز المستوى المحصل لبلوغ الأهداف المعينة للفعل، وتخلص إلى اكتساب استقلالية. إن تحليلا بعبارات «آثار عكسية» («نتائج غير متوقعة») تنتهي أيضا إلى العثور على مخطط «ديالكتيكي» للوسائل التي تلتهم الغايات[3]، وخاصة، إلى التشكيك، في الوقت ذاته مع فعالية البيروقراطية، القيمة المطلقة للنموذج الأداتي للتفكير في النشاط العقلي.

---

(1) بخصوص هذه النقاشات، أنظر خاصة: ميشال كروزييه، *الظاهرة البيروقراطية*

Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique* (1963), rééd., Paris, Le Seuil, coll. «Points», 1971, p. 215-256.

(2) Cf. The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action, *American Sociological Review*, I, 1936 et Bureaucratic structure and personnality, *Social Forces*, XVIII (1940), repris in *Social theory and social stucture* (2e éd.), Glencoe, The Free Press, 1977, trad., Paris (2e ed.), Plon, col. «Recherches en sciences humaines», *Eléments de théorie et de méthode sociologique.*

(3) Cf. R. K. Merton, *op. cit.*, trad., p. 196-197 et 450-451.

في حـــين، أن أعمال ميرتون(*) Merton تظهر بشكل استعادي [ناظر إلى الماضي] بمثابة بداية لمجموعة طويلة من التأملات التي من إلتون مايو(**) Elton Mayo[1] إلى م. كروزييه(***) Michel Crozier[2]. عدّلت كثيرا «البراديغمات» pardigmes قيد الاستعمال في سوسيولوجيا التنظيمات.

ففي تحقيقاته حول صناعة السيارات الأميركية، على سبيل المثال، أبرز مايو Mayo بأن «لاعقلانيات» عملية الإنتاج تعود في جزء واسع

(*) ميـــرتون (روبيـــر كيـــنغ) Merton (Robert King) (1910-2003)، عالم اجـــتماع أميركي عرفت أعماله التي كتبها على شكل مقالات شهرة واسعة وتميزا كبيرا حظى عالم اجتماع سنة 1994 من خلال ما حصده من جوائز وعـــضوية فـــي الأكاديميات تهتم سوسيولوجيا ميرتون أساسا بعلم اجتماع التأثير، السوسيولوجيا الحضرية، دراسة الظاهرة البيروقراطية، سوسيولوجيا العلوم ونقد المناهج الاجتماعية. من أهم أعماله: النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية (1949)، مبادئ نظرية ومنهج السوسيولوجيا (1953). (المترجم)

(**) مايـــو (جورج إلتون) Mayo (Elton Georges) (1880-1949)، عالم نفس وسوســـيولوجي أســـترالي، أحد أبرز سوسيولوجيي تقسيم العمل. عمل على تحسين فرضية تايلور التي لا تأخذ بعين الاعتبار التقنيات والشروط المادية من أجل تحسين المردودية. ومن أبرز ما كتب: المشكلات الإنسانية لحضارة مصنعة (1933)، المشكلات الاجتماعية للحضارة الصناعية (1945)، بعض الملاحظات على سيكولوجيا جان بياجيه (1948). (المترجم)

(1) E. Mayo, *The social problems of an industrial civilasation*, Boston, 1945.

(***) كـــروزييه (ميـــشال) Crozier (Michel) (1922-...) سوسيولوجي فرنسي عـــرف خاصـــة بتحليله الاستراتيجي لسوسيولوجيا التنظيمات، وصاحب مسار أكاديمي ونشاط حافل بالتتويجات والمهمات العلمية والإدارية. من أعمالـــه: الظاهرة البيروقراطية (1963)، لا يتغير المجتمع بتعليمة (1979)، إلى ماذا تهدف سوسيولوجيا التنظيمات؟ (2000). (المترجم)

(2) M. Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, *op. cit.*, et M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Le Seuil, coll. «Sociologie politique», 1977.

منها إلى الجهل، من طرف مديريات المؤسسات، للشروط الذاتية للعمل الإنساني (تضامن أولي ضمن المجموعات اللاشكلية [اللاقانونية]، رفض العمل المجزّأ، أهمية الروابط الوجدانية، إلخ) وتترجم بواسطة تفاوت دائم بين أهداف المؤسسة وتلك الخاصة بالمنفذّين. وبكيفية أكثر جلاء أيضا لـــدى ميرتـــون، يـــبدو هكذا أنه من المستحيل مماثلة العقلنة والتراتبية البيروقراطية، لأن مشروع البيروقراطية ينتج بالضرورة ردود فعل تجعل مـــن التحقيق أمرا مستحيلا. هكذا، بالتدريج، فإن تطوّر سوسيولوجيا «الاشـــتغالات الـــسيّئة» dysfonctionnements البيروقراطية، الذي يتماشى مع تطور سيكولوجيا «العلاقات الإنسانية»، سيؤدي إلى تحوّل عميق في سوسيولوجيا التنظيمات - وفي فكرة «التنظيم العقلي»[1].

إن النتيجة الأهم لهذه المناقشات الثرّية جدا، هي بالخصوص، على ما يبدو لي، أنها قادت إلى توسيع نماذج النشاط العقلي، وقطعت صلتها بالمخططات المتحدّرة من «التنظيم العلمي للعمل» (كما تم تصورها في مـــرحلة تايلـــورTaylor). غير أن هذا التغير في «البراديغم» يمكنه هو نفـــسه أن يترجم من خلال إشكاليات متنوعة، حسب ما يتم التأكيد علـــيه حـــول *ديناميكـــية العلاقـــات الإنـــسانية* أو بالنسبة *للسلوك «الا ستراتيجي» للفاعلين*.

الـــنموذج الأول، من أصل بالأساس سيكو*لوجي* (لوين Lewin، السيكو - سوسيولوجيين اللاتجاهيّين الفرنسيين أو الأميركيين)، ينطلق في الآن نفـــسه مـــن إعادة الاعتبار الوجدانية وسيكولوجيا الكبوتات Inhibitions، للـــبرهنة على الطابع المضاد لإنتاج الضغط البيروقراطي وإعـــداد وجـــود «علاقـــة ثابتة ومتواطئة بين الرضا الذاتي، الانتاجية

---

(1) Cf. M. Crozier, *op. cit.*, *loc. cit.*

وأسلوب الزعامة leadership المتساهل»[1] تكمن نواحي ضعفه خصوصا في إنكار معين، لدى أغلبية المؤسسين، لضغوط خاصة بالعقلنة التقنية، وبتبسيط مُفرط للدوافع التي هي أصل العمل الإنساني: إنه لا يستطيع تفسير لا الفاعلية النسبية «للنظام البيروقراطي» الكلاسيكي، ولا الطابع المخيب في الغالب (وحتى، مناهضة الإنتاجية...) لمحاولات عديدة من الإصلاحات التي ألهمها هو ذاته.

إنه بالضبط من نقد الحدود حيث ينطلق التيار المُمثّل خاصة في فرنسا من طرف ميشال كروزييه Michel Crozier، الذي يُمدّد نموذج «عقلاني - جديد» إلى تحليل البيروقراطية، الهدف منه تجاوز التعارض بين *عقلانية تكنولوجية وديناميكية العلاقات الإنسانية*:

> **«إذا أردنا فعلا الخروج من المأزق، فينبغي العدول عن دراسة منفصلة لنمطي العقلنة. فهما في الحقيقة متداخلين بعمق. هناك حساب عقلي لجميع المشاعر الإنسانية وهناك تحديد وضغط من طابع وجداني في جميع القرارات، حتى الأكثر تقنية. (...) يجب على الإنسان أن يواجه في الوقت ذاته وعلى كافة المستويات، اقتضاءات عقلانية نفعية، ضرورية لإنجاز أهدافه المشتركة، ولمقاومة الوسائل الإنسانية التي ينبغي عليه أيضا أن يستعيرها»[2].**

إن ما هو في المقام الأول لهذا النموذج، هو إذن *العقلانية الاستراتيجية*: المشكلة إذن تكمن هنا في فهم «منطق الفاعل» (المُنفّذ أو الحَاكِم) ضمن نسق معطى، لتحليل الأنماط المختلفة للعلاقات الممكنة بين اقتضاءات «نسق» وأهداف أو دوافع الفاعلين.

ففي كلتا الحالتين، من الواضح بأن التحليل الفيبيري للبيروقراطية يجب أن يكون محل مراجعة عميقة، التي تجعل في المقام الأول استحالة

---

(1) M. Crozier, *op. cit.*, p. 18.

(2) M. Crozier, *op. cit.*, p. 184.

اختـــزال تـــام للذاتية إلى العقلانية الآداتية، والذي يفترض بأن، في العالم الحديث على الأقل، التنظيم الاجتماعي بأكمله يستوجب لمشروعيته إعطاء أهمـــية فعلـــية *للفـــردانية*. بشكل أعم، تستدعي السوسيولوجيا المعاصرة للبيروقـــراطية أيـــضا تفكيرا جديدا حول *الديموقراطية*، في الآن نفسه بمعنى توكفـــيل (مـــنطق «مـــساواة الفرص») وبمعنى سياسي أكبر. من ناحية، بالفعـــل، فإن الظواهر التي وصفها سوسيولوجيو التنظيمات يمكن أن تفهم جـــيّدا باعتـــبارها علامات على لا استقرار التراتبيات الحديثة تحت تأثير طمـــوحات فردانية أو ديمقراطية لكن، من ناحية أخرى، فإن حدود النظام البيروقراطـــي هي في الواقع تلك الخاصة بكل هيمنة تقريبا، من قبيل، على سبيل المثال، كما صاغها من قبل سبينوزا Spinoza: استحالة مراقبة فعلية لأفكـــار ورغـــبات الذوات وعجز كل سلطة منفصلة عن ممارسة هيمنة مطلقة، إلى حد ما حتى وإن تركت خارجها قوة خاصة بالتعددية[1].

ففـــي الـــنطاق الذي تحاول فيه أقمنة أشكال التوجيه المهيمنة في بدايـــة القـــرن، يبقى التحليل الفيبيري من دون شك غير كاف لفهم التسيّير الفعلي للبيروقراطيات المعاصرة: إنه يعطي الكثير من الأهمية إلى الشروط الأولية (وإلى الحدود) القضائية للهيمنة البيروقراطية حتى يكون ممكـــنا إدراك الظواهر الشمولية، وبالمقابل، تبعية الأجهزة الموجهة إزاء الجمهور بوصفهم «منفّذين».

---

(1) تقـــع هـــذه المـــشكلة فـــي مركز الصدارة للتحليلات العميقة التي خصصها كاســـتورياديس Castoriadis لمشكلة برقرطة المجتمعات الحديثة، منذ فترة *الاشـــتراكية أو البربرية* *Socialisme ou Barbarie*؛ أنظر حول هذه النقطة (وكـــذا مقالي المجتمع البيروقراطي والتوتاليتارية Société bureaucratique et totalitarisme. أفكـــار حول تاريخ جماعة «الاشتراكية أو البربرية Socialisme ou Barbarie»، سينشر ضمن *تاريخ الاشتراكية* *Socialismo storia* بـــ ميلان (Milan).

هل يمكن القول بأن تطورات التحليل الاجتماعي تدعو إلى قطيعة تامـــة مـــع فيبر، أو أن هذا الأخير لا يترك أي مكان للانشغالات التي تطرقنا إليها؟ لا يبدو أن الأمر كذلك، لا في مبادئ نظريته في النشاط، ولا حتى في تحليلاته السوسيولوجية الملموسة، حالما نتجه وراء «الأنماط المثالية» *للاقتصاد والمجتمع*.

ســنلاحظ، أولا وقــبل كـــل شــيء، بأن مساهمة سوسيولوجيا التنظــيمات (مــثلما، هــو في سياق آخر، أي ذلك المتعلق بنظرية الفعل التواصــلي لــــ هابرماس Habermas)، يمكنه هو نفسه أن يفهم *امتدادا* للإشكالية الفيبيرية، في الآن نفسه من وجهة نظر *العقلنة rationalisation والشرعنة légitimation*. لدى ميشال كروزييه Michel Crozier، على ســبيل المــثال، فإن ما يحتل مركز الصدارة، هو دائما الأسباب التي تُعيّن خضوع ذات، فهذه [أي الأسباب] هي الموضوع، مثلما هو لدى فيبر، في تحليل *فهم*، والنموذج «الاستراتيجي» في العقلانية المُمهّد له ضمن *الظاهرة البيروقــراطية* وهــو ذاته وفي إلى التصور الفيبيري للسوسيولوجيا[1]. في المقابــل، يمكــن أن نلاحظ بأنه، في مشروعه لتوسيع مفهوم «العقلانية» (وتقــريب النشاط الوجداني من النشاط العقلي)، يصادف م. كروزييه M. Krozier، هو كذلك، المشكلات التي هي في صميم المناقشات المعاصرة حول مبدأ «النــزعة الفردية المنهجية»[2].

---

(1) للتذكيــر فإن السوسيولوجيا، بالنسبة إلى فيبر، تدرس «النشاط الاجتماعي» بمعنــى «النــشاط الــذي، مــن خلال معناه المقصود من طرف الفاعل أو الفاعلين، يستند إلى سلوك الآخرين، وبالقياس إليه يتوجه تطوره».

Economie et société, p. 1, trad., p. 4.

(2) أنظــر أعــلاه ص. ص. 156–168 وقارن ذلك بفكرة الاستراتيجية العقلية اللاواعــية لدى M. Crozier et E. Friedberg, L'acteur et le système, op. cit., p. 48.

عـــلاوة علـــى ذلـــك يجب إضافة أنه في *الاقتصاد والمجتمع* أو، خـــصوصا، في المؤلفات السياسية لـــ فيبر فإن مماثلة الهيمنة البيروقراطية بالمـــراقبة «العقلـــية» الفعلية لسلوكات المنفذين تفضي هي نفسها إلى صعوبات جمة.

بداية، نجد، لدى فيبر ذاته، فكرة اللاعقلنة النوعية للبيروقراطية: هذه الفكـــرة الكلاسيكية جدا متصورة من منظور مفاهيم *ليبرالية* (ليس هناك مـــن جهاز مستقل يستطيع أن يستغني عن «مراقبة تراجعية feed-back» خارجـــية - ولهذا تمنح *السوق* للمؤسسات عقلانية أعلى من تلك التي تكـــون لأيـــة تنظـــيم إداري) أو ديمقراطي (فالفصل بين البيروقراطية والمجتمع يحد في الآن نفسه مشروعيته وقدراته في الفهم). مع ذلك، ففي مقالاته السياسية، يعرض فيبر جيّدا مواقفه الخاصة (تطور «الديمقراطية الانتخابـــية»، لكـــن أيـــضا الحفاظ ودمقرطة البرلمان) بوصفه البديل «للـــزحف الذي لا يقاوم للبيروقراطية» باعتبارها قوة فعلية قادرة على ممارســـة هيمـــنة عقلية تماما). إننا لا نقدر، يقول فيبر، استبعاد فرضية بـــروز نظام «رقّ» مغلق وضاغط بنفس القدر الذي كان موجودا في مـــصر القديمـــة، وإذا كنا معادّين له، فنحن فقط نختار قيم أخرى غير الفاعلية المادية (التي تجسدها البيروقراطية جيدا)[1].

علـــى ما يبدو، فقد أحلنا أنفسنا إلى إشكالية «قرارية» محضة، التي تفسر من جهة أخرى الإلتواءات التي فرضها فيبر على النماذج الكلاسيكية *للتنوير Aufklärung*[2]: فالعقلنة تختلط بتشيؤ النشاطات الإنسانية[3] وبقاء

---

(1) *Die rationale Staatsantalt und die modern un partein und parlamente*, in *Politische Schriften, op. cit.*

(2) Cf. sur ce point W. Mommsen, *op. cit.*, p. 226-247.

(3) Max Weber, *op. cit., loc. cit.*

الحــرية يعــتمد علــى قدرة قرار وخلق لا معقول، متجسّد عند الزعماء الكاريــزميين. مــع ذلــك، نعثر في الوقت ذاته ضمن بنية برهنة فيبر، في تعريف مهام التجديدي السياسي، وخصوصا، في تصور الديمقراطية نفسه، على عناصر «عقلانية» تمنع التماثل الكامل للبيروقراطية بالعقلانية، وذلك بافتــراض في الآن نفــسه *إمكانية عقلنة سياسية خالصة والطابع المحدود للعقلانية الآداتية أو البيروقراطية.*

أن تفترض برهنة فيبر كما هي عقلانية معينة للخيارات، وهذا هو الاعتراض الرئيسي لــ أرون Aron، آبل Apel وهابرماس Habermas، لا سيما وأنه قوّي هنا من «الخيار» المدافع عنه (الدفاع عن الاستقلالية الفــردية) يكون بسهولة قابل للكونية؛ فمن الواضح علاوة على ذلك بأنه، إذا كان فيبر يقترح إصلاحات سياسية ليبرالية وديمقراطية، فذلك عــبر «أســبقية عقلية» بالكيفية التي تكون فيها ردود أفعال الذوات خــارج كل *علاقة امتثال*: العقلانية الاستراتيجية هي إذن، على الفور (ضمنيا على الأقل)، متميزة عن العلاقة الآداتية.

المهم لا يكمن هنا، إلا أنه. القضايا السياسية لــ فيبر تتضمن كذلك بــأن البيروقــراطية كانت أقل فاعلية من نمط معين من «الديمقراطية» لانــتقاء الــرجال السياسيين وخاصة أن المهام السياسية ترتبط بمنطق نوعــي. غير أنه، رأينا فيما سبق أن منطق كهذا (ذلك المتعلق *بأخلاق المسؤولية éthique de la responsabilité*) لا يمكن تصوره إلا بناء على مقولات العقلانية، عملية واستراتيجية.

مهما تكن حدود نظرية فيبر، فإننا نجد لديه إذن تحاليل تفوق مجرد الــتماثل بــين التنظــيم العقلي والبيروقراطية، أو بين النشاط العقلي والتــشيؤ. بيد أن، هذه التحاليل تظل غير مُفصّلة بما فيه الكفاية وتأتي لتــناقض المبادئ العلنية لسوسيولوجيا الهيمنة؛ من الممكن إذن أن يقرأ

فيـــبر بطـــريقتين: مثل من ينسق النماذج الكلاسيكية للتنظيم العقلي للعمــــل، مع الشعور بإمكانيات استبدادية أو، على العكس، مثل ذلك الذي، الأول، يصيغ بصرامة مهام نظرية تعددية للنشاط العقلي.

غـــير أن، هذا الغموض هو نفسه الذي صادفناه في تحليل «حرب الآلهة guerre des dieux» أو في ذلك المتعلق بـــ «ديالكتيك العقل dialectique de la Raison». إنه يفسر لوحده الصراعات التي قسمت ما بعد فيبر، والذي يتضمن في الآن ذاته ماركسية لوكاتش Lukács، الفلسفة المضادة لليبرالية لـــ كارل شميت Carl Schmitt أو محاولة هابرماس Habermas لإعادة بناء، على قواعد متجددة، عقلانية *الأنوار Aufklärung*. لإزاحـــة هـــذا الغمـــوض، ينبغي محاولة فهم الوحدة الفلسفية لعمل فيبر.

خاتمة

العقلانية النقدية، النزعة المنظورية والفكر الجدلي

1. بالنسبة إلى مؤرخ الأفكار، فإن الأهمية المعتبرة للسوسيولوجيا الفيبيرية في الجدالات المعاصرة تتوضح دون شك من خلال ثراء وتنوع *مواضيعها* ولا سيما، من خلال الكيفية التي تضع بها معرفة هائلة وميتودولوجيا صارمة في خدمة إرشاد مأساوي تماما. بهذا المعنى، ينتمي فيبر إلى ما بعد نيتشه: هدف التاريخ يبدو أقل من كونه تحرير الإنسانية من التقليد، أو استرداد العقل لأعمال الثقافة، منه انهيار وهم التوفيق، بإظهار الطابع اللامتجاوز للتناقضات التي تعرف الوضع التاريخي[1].

من هذا الأثر النيتشوي تأتي دون شك عدة مواضيع كبرى لتفكير فيبر: استحالة تجاوز كلي «للنزعة المنظورية» الملازمة للوعي التاريخي، تفكيك مثال الاستقلالية والمرجعية إلى العقل، تعارض المنطق المجهول للتاريخ والفعل التاريخي للأفراد العظام. كما أن، اتجاه فيبر السياسي يمكن، في بعض النقاط، أن يقترب من ذلك

(1) حول دلالة العلم العبقري في الجينيالوجيا النيتشوية راجع ميشال فوكو، نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ:

M. Foucault, Nietzsche, la généalogie et l'histoire, in *Hommage à Jean Hyppolite, op. cit.*

الذي يخص نيتشه Nietzsche: نقد المثل الإنسانية، مقتنع بضرورة سياســة القوة، فهو يريد مع ذلك الاحتفاظ بالمثل الأوربية وهو أيضا معادي مثل مؤلف أول *نظر غير حالي Considération inactuelle* للتداخل القومي بين القوة والثقافة[1].

2. علــى الــرغم مــن الإغــراء الــذي تمارسه النــزعة النيتشويه nietzschéisme، وهـــي اليوم متوافقة مع الأهواء الديمقراطية[2]، على معاصرينا، فينبغي مع ذلك إضافة أنه إذا كان فيبر ينطلق من *مشكلات* طرحت من طرف نيتشه Nieztsche، فإنه لم يبق وفيا لا في خــ*ـياراته الأساسية*، ولا، خصوصا، في التوجيه الذي يعطي لتفكيره تماسكا شبه نسقي.

عند نقطة انطلاق التفكير الفلسفي لفيبر، هناك إرادة لإنقاذ، ضد نــزعاته النيتشوية الخاصة، *كونية universalité* الحقائق العلمية. بيد أن هذا الخيار يصطدم هو ذاته بمعاينة من طابع *إشكالي* لفكرة العلم الموضوعي في الوعي التاريخي المعاصر، واستحالة اعتبار وجود العلــوم التاريخــية مثل *واقعة* أين يتعلق الأمر فقط بإعطاء أساس ترنــسندنتالي. لكن هذه الوضعية الأولية هي بالضبط ما يجب، في نظر فيبر، *تجاوزه* عن طريق عمل نقدي في التمييز *discrimination* حيث إن الهدف يكمن في توضيح أي أجزاء العلوم الاجتماعية أو التاريخية تحتمل الموضوعية. أثناء إعادة البناء هذه، صادف فيبر من جديــد «النــزعة المنظورية» النيتشوية التي تترجم، بالنسبة إليه، معطــى مباشر لتجربة المؤرخين: فالخطاب العلمي لن يتخطّى أبدا

---

(1) راجــع حول هذه النقطة ملاحظات و. مومسون مرجع سابق، ص 96-97.
.W. Mommsen, *op. cit.*, p. 96-97

(2) يعود الفضل في ذلك، بالخصوص، إلى الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

كلـيا المـنظور الخـاص لـذلك الذي يقوم ببنائه، وأن تأسيس «الوقائـع» هـو نفسه مُوّجه من خلال «الارتباط بالقيم» لذلك الذي *يؤول* التاريخ. لكن هذه المعاينة ذاتها تحدد فحسب مفردات المـشكلة التي ينبغي حلها. إن المهمة الأولى ستكون وضع القواعد التي تسمح بالتوفيق بين الأخذ بعين الاعتبار «وجهة النظر» الخاصة بكل تفسير وتأكيد الصلاحية الكونية للعلم، التي هي في حد ذاتها منـضوية ضـمن زعم كل مؤرخ بالحقيقة: نظرية السببية ومنهج الأنمـاط المثالـية تظهر تحت أي الشروط يمكن أن يتم *التحقق* من تفـسير مـا، وتـسمح من ثم بتجنب التداخل بين *مصالح* العالِم والطـبائع الخاصـة بالشيء المراد معرفته[1]. هذا العمل، من إلهام كانطـي جديد، يترافق أيضا مع إعادة تعريف لمعنى «فلسفة نقدية للـتاريخ»: وحـدة التاريخ (والتي هي ليست سوى وحدة *العلم* التاريخي، كونيا صالحة)، ينبغي أن تكون متصورة دون مرجعية إلى «مركـز مـنظور» مفضل، الذي سيتيح رؤية تحقيق (الفعلي أو الافتراضي) غائية عقلية[2].

3. حـتى وإن كانت الصلاحية محدودة بواسطة الخيار الأولي لإعادة إثـبات الـصلاحية الكونية للحقيقة، فإن افشكالية النيتشوية (أو، بـشكل أعـم، «لاعقلانـية») تـستمر إذن مع ذلك في توجيه تـساؤلات فيـبر، في الـوقت ذاته في سوسيولوجيته (قطيعة مع الإشـكالية العقلانـية الكانطـية وما بعد الكانطية) وفي فلسفته التطبيقية (لا عقلانية اختيار القيم). مع هذا، هنا أيضا، فإن أهميته تبقى بصرامة محدودة.

---

(1) حول هذه النقاط انظر ص. ص. 71- 106.
(2) أنظر ص. ص. 106-115.

بدايــــة، وعلى الرغم من عدائه الأساسي للتقليد الهيغيلي، يفترض فيـــبر نفـــسه تماسكا معينا للتاريخ الكوني، وراء الوحدة المنهجية للعلـــم: فنمذجة أشكال النشاط، وحيث إن الصلاحية كونية، لها دفعـــة واحـــدة أهمية تاريخية، وعلاوة على ذلك، فإن إعادة بناء «مـــنطق» الـــتطور الاجتماعـــي تأخذ في بعض الأحيان الطابع «الجـــدلي»[1] (خلافـــا للمبادئ المعلنة في منهج الأنماط المثالية[2]). فالـــتاريخ لـــيس إذن لا «فوضى chaos» [كاوس] خالصة حيث يكـــون المفسر وحده من يعطيها وحدة، ولا تعاقبا سببيا مجرد من المعـــنى: فالعقلنة التدريجية للتمثلات وللنشاطات تظهر وجود *قسر* حقيقي *للعقلانية* في التاريخ.

مـــن ناحـــية أخـــرى، لا يمكننا كذلك اختزال الخيارات العملية لـــ فيبر في مجرد تأكيد للاعقلانية أساسية لخيارات القيم: فإذا كان مـــن البديهـــي أنـــه مـــناهض من خلال ارتباطه بالمثال العقلاني للموضـــوعية، فإن «النـــزعة القرارية» لـــ فيبر هي أيضا أبعد عن إدراك رؤيتها للسياسة الحديثة.

فيما عدا الرضى بتلفيق مُخرّب، ينبغي إذن الاعتراف بعدم إمكانية تخطـــي التوترات التي يتعرض إليها عمل فيبر إلا إذا قبلنا بالتأكيد على بعض المظاهر لفكره على حساب مواضيع على الرغم من أنها ذات دلالة بليغة: وهكذا، فلدى ريمون آرون Raymond Aron، يتم إضفاء صبغة نسبية على العناصر «النيتشوية»، في حين أنها انها

(1) مـــثلما تُبيّـــنه، فـــي سوسيولوجيا الحق *Sociologie du droit* وفي تحليل البيروقراطية l'analyse de la bureaucratie، إعادة بناء الصراع بين «العقلانية الشكلية rationalité formelle» و«العقلانية المادية rationalité matérielle».

(2) راجع ص. ص. 93– 95.

تحـــتل مركز الصدارة لدى كارل شميت Carl Schmitt، ومِثْلُهُ، عند هابرماس Habermas في استرجاع إشكالية *العقلنة* لن يتم دون وضع الأثر الكانطي الجديد للإبستيمولوجيا الفيبيرية في المركز الثاني.

4. إن تقـــسيم ما بعد فيبر قد برهن إذن في الوقت ذاته على خصوبة فكـــره وعلــى غموضه. هل نستطيع القول، لهذا بأن، لديه، هذه التوتـــرات هـــي نفسها الخصبة، دون أن يكون عمله ذو تماسك داخلي آخر من ذلك يعد بيّنة على صعوبات العقلانية الحديثة؟

في الواقع، يبدو لي أن هناك وحدة للإشكالية الفيبيرية تظهر بكيفية ممتازة ضمن *نظرية النشاط الاجتماعي*.

بـــادئ ذي بدء، فقد أجرى فيبر ما يمكن أن نسميه توسيع الإشكالية المتعالية. إننا نعلم، بالفعل، بأنه ضمن المنظور الكانطي، أن «استنباط» عناصر *قبلية* للمعرفة لا يهدف إلى *إنتاجها* انطلاقا من مبدأ عقلي (أو إلى جلبها إلى مركز وحيد)، إنما فقط تبيان كيف، في تنوعها الذي لا يقـــبل الاختـــزال، أنها بالضرورة متضمنة في كل فهم للعالم: الفلسفة الكانطـــية تؤســـس إذن في آن واحـــد الصلاحية الكونية للمقولات والاســـتحالة، مـــن أجـــل فهم نهائي، لاستكمال النسقية من خلال إخضاعها إلى وحدة استنباط كلي. في حين أن، لدى ماكس فيبر، – يعـــرض تـــصنيف أشـــكال النـــشاط (الذي يحدد بطريقة ما الأطر «الأنطولوجـــية» المفترضـــة مـــن قبل كل فهم للمجتمع) تناظرا مع «الاســـتنتاج» الكانطي: حتى وإن تضمن عناصر عقلية حيث، *قبليا*، فإنه يُحدّد *تنوّعا* غير قابل للتجاوز (النشاط التقليدي لا يمكنه أن يعاد إلى النشاط العقلي، ولا المصالح إلى القيم) ومن باب أولى يستحيل أن نـــستنبط مـــنه محـــتوى السوسيولوجيا. فهذا يعني، على ما يبدو لي، انطلاقا من هنا أنه ينبغي فهم «النـــزعة النقدية criticisme» لـــ فيبر:

إنه لا يلعب فقط ضد التيارات التي تدعي حبس التاريخ في «قوانين» محتومة مزعومة وإنما، على العموم، ضد كل أولئك الذين يزعمون تخطي هذا التنوع (بتخفيض، على سبيل المثال، التمييز بين المصالح والقيم). إنه يفتح الطريق، على العكس، أمام محاولات كتلك التي تخص هابرماس، والتي هدفها التدليل كيف، داخل دائرة النشاطات العقلية نفسها، يجب أن نميز أنواع المنطق المستقلة (التقنية، الاستراتيجية، التواصل، التمثل).

لكن للتصنيف حالا أيضا مغزى تاريخي: إنه يفترض بأن عقلنة النشاط ليست مصادفة، في حين أن كل الإبستيمولوجيا الفيبيرية تبدو وكأنها موجهة ضد وهم الضرورة التاريخية. يجب إذن رسم خط فاصل واضح بين نمطي مقاربتي الصيرورة التاريخية: إذا كان *منطق التمثلات* خاضع تماما إلى *ضغط العقلانية* (أو، كما يقول هابرماس Habermas، إذا كان «موجها صوب الحقيقة») فإن *ديناميكية* المصالح تتعلق بمجرد *تحليل سببي*، حيث تكون العناصر المختلفة للنظرية السببية صالحة كلية. بيد أن، هذا التفكيك، الموروث عن دلتاي Dilthey، بين ارتباطات أو تداعيات دلالية وإجراء من طبيعة سببية يتيح أخذ ثانية العناصر المركزية للفكر الهيغلي، دون الوقوع في التأكيد الدوغماطيقي لهوية الواقعي والعقلي (على العكس من «المنطق» الذي يؤدي من التقليد إلى العقلانية، ديناميكية التطور معقولة سببيا من دون أن تكون عقلية). نفهم أيضا، في آن واحد، ما يعطي المشروعية، في سوسيولوجيا الحق، استعمال تحليل جدلي (تطور الحق يستنبط في جزء منه من الصراع بين العقلانية الصورية والعقلانية المادية): بالنظر إلى أن *التمثلات* متناقضة، وتقمصها «جدلي»، لكن هذا لا يعني بأن *الواقع* كما هو بالضرورة «متناقض»؛ فإن الديالكتيك ليس مشروعا إلا بالقدر الذي يكون «مثاليا».

في هـــذا الإطار، فإن العناصر «اللاعقلانية» لعمل فيبر تأخذ هي نفـــسها دلالة جديدة. لقد رأينا بالفعل بأنه، في نظرية المعرفة، «النـــزعة المنظورية»، التي تعبّر عن عنصر ضروري في وعي المؤرخين، معترف بها تمامـــا عبر فكرة الارتباط بالقيم حتى وإن كانت *متجاوزة* بالتأكيد على موضوعية العلم. غير، أن الأسئلة العملية المثارة من خلال السوسيولوجيا والسياسة الفيبيرية تدعو هي ذاتها إلى حل من نفس الطبيعة. هناك ثلاث أفكـــار تحـــدد فعلا رؤية فيبر للسياسة: التعددية التي لا تقبل الاختزال لدوائر المعرفة البشرية (الاقتصاد، السياسة، الدين، الفن)، استحالة إقصاء كلي للعنف، للسلطة أو للقرار العارض، حضور من بين شروط التجديد عنـــصر الإبداعـــية اللاعقلـــية، الذي تظهره الكاريزما. غير أن، الوعي الحديث يمنح لهذه العناصر من اللا عقلانية بعدا تراجيديا وهو ما لم يكن لهـــا في الثقافات السابقة: وبإخضاع الإقتضاءات الخاصة بكل دائرة إلى *المطلقـــية*، فإنهـــا تحول «تعددية القيم» إلى «حرب الآلهة»، وذلك بجعل هـــدفها، أو، بتواضع أكبر مثالها المُنظّم، الاختزال التام للاعقلانية، تعمّم هيمنة النفاق والوعي الزائف. إن تحليلات فيبر، إذا كانت تستثني العودة إلى اشـــكال التوازن السابقة (الحق الطبيعي أوالكوسمولوجيا الدينية)، لها إذن بعـــد سجالي، موجه ضد تراث *الأنوار Aufklärung*: إلى اختزال الـــسياسة في الاقتـــصاد أو في الأخـــلاق، يعارض الفكرة «الميكيافيللية machiavélienne» بأن حقيقة السياسة تتجلى في الوضعيات القصوى، حيث إن بقاء المدينة يبقى رهانا؛ وإلى عبادة المشرع، يقترح نموذج رجل الدولة، الزعيم الكاريزماتي ومسؤول الحكومة.

هـــذا الـــتوجه يفـــسر الأهمية الخاصة التي يأخذها بدءا من فيبر موضـــوع *جدلية العقل*: فالأمر يتعلق بإظهار كيف أن *الأنوار* ذاتها هي مـــن يراهن على المبادئ الخاصة بالمشروعية. أكثر من ذلك في التحليل

(المؤثـــر إلى حد بعيد)لتمديد العقلانية الآداتية، فمن دون شك ضمن سوســـيولوجيا الحق حيث تتجلى الأهمّية التي أخذها هذا النقد بالنسبة إلى فيـــبر نفسه: المثال بالنسبة للأنوار تمثل في إرجاع الحق إلى القانون، حـــيث تنمـــي الكونـــية في آن واحد شفافية المعايير، قوتها الإجبارية، وقدرتها على ضمان الحرية؛ غير أن الجدلية *الداخلية* للحق الحديث هي التي حطمت هذا المثال، وذلك بمضاعفة الأهداف المسطرة للقانون. من هنا، دون شك، تكون الرؤية «منـــزوعة السحر» للأنظمة الديمقراطية، التي بشّر بها شومبيتر(*) Schumpeter: فالنظام الديمقراطي لا يرتكز في الحقيقة على السيادة الشعبية وإنما على التنافس من أجل الهيمنة السياسية – وأن اســـتحقاقها الرئيـــسي يكمن في إيجاد زعماء قادرين على فرض أولوية السياسة الكبرى ضد الرتابة البيروقراطية.

مـــع ذلـــك، فهـــذا الجدال ليس هو في حد ذاته الكلمة الأخيرة للسياسة الفيبيرية؛ فإذا كانت أوهام الأنوار قد فقدت قيمتها من خلال التباين بين مثلها والعالم الذي أفرزته، فذلك لأنه، على العكس، يوجد ضـــمن هـــذه المثل مبدأ يجب المحافظة عليه: مثال الاستقلالية، الذي تم تصوره كصورة «لاعقلانية» عن الأصالة، قد أعاد هو ذاته أخيرا إدراج في فكر فيبر عناصر «عقلانية»، التي تأتي لتميز فكره السياسي.

(*) شـــومبيتر (جوزيف ألويس) Schumpeter (Joseph Aloïs) (1883–1950) عـــالم اقتصادي نمساوي، أستاذ الاقتصاد ووزير المالية سنة 1919، هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية في سنة 1935 ودرّس بجامعة هارفارد. تأثر بالأفكار السوسيولوجية لـــ ماكس فيبر وفرنر سومبارت Werner Sombart واشـــترك معهما في إدارة أرشيف العلوم الاجتماعية. من أهم كتبه: طبيعة ومحـــتوى النظرية الاقتصادية (1908)، نظرية التطور الاقتصادي (1911)، الرأســـمالية، الاشـــتراكية والديمقراطية (1942)، تاريخ التحليل الاقتصادي (1954). (المترجم)

هناك إذن في الحقيقة كيفيتين لفهم سياسة فيبر. يمكن أن نعتبر بأن تثمين «الكاريزما» أو القرار، بأنه أراد أن يذهب بـ «ديالكتيك العقل» إلى مداه البعيد، لينفصل نهائيا عن مبادئ الأنوار: هذا هو تفسير أولئك الذين يصرون على استمرارية بين كارل شميت وماكس فيبر. لكن يمكن أيضا أن نقدر بأن، بالنسبة إلى ماكس فيبر، المثال التحرّري للعقل الحديث لا يمكن إنقاذه إلا إذا حكمنا لصالح ما زعمت الأنوار تجاوزه: فالتخلّي عن بعض *الصيغ* الديمقراطية أو الليبرالية ليست لها من قيمة، في هذا الحالة، إلا بوصفها وسيلة متناقضة للإبقاء على إمكانية الاستقلالية. لكن، سنلاحظ بأنه، ومهما تكن نواحي الغموض لنظريته في المشروعية، فيبر، في كتاباته السياسية، أشار بشكل واضح في أي الحدود يمكن أن نمدد امتيازات السلطة الحكومية أو الثقة في الزعماء الكاريزميين. بالنسبة إليه، إذا كان البرلمان يظل ضروريا في ألمانيا، فلا يرجع ذلك فقط لكونه وسيلة لانتقاء الزعماء، بل أيضا لتجنّب أن تستند «ديمقراطية الجماهير» على «دمقرطة سلبية» وتنقلب إلى هيمنة بيروقراطية غير متحكم بها؛ أما فيما يخص الزعيم المنتخب، فيجب أن يكون هو نفسه خاضعا إلى إكراه العقلانية المتمثل في النظام القانوني، وإخضاع البرلمان لمشروعية عقلية تضمن بأن الجماهير لم تختره بناء على «معيار وجداني محض»[1]. هكذا، وبمثل ما تكون أخلاق المسؤولية غير مفكر فيها من دون أدنى شيء من العقلانية *العملية*، فإن السياسة المرجوة تظل بالفعل *تابعة* إلى المبادئ السياسية الموروثة عن العقلانية الحديثة.

---

(1) *Die rationale Staatanstalt..., op.cit.; gesammelte Politische Schriften*, p. 393-394.

ثبت بأسماء الأعلام

الرقم	اسم العلم	الصفحة
126	لوفور، ك. Lefort C.	89
127	لوك، ج. Locke, J.	127، هـ 238
128	لوكاتش، ج. Lukás, G.	8، 13، هـ 39، هـ 195، 236، 270، 284
129	لوين، ك. Lewin, K.	278
130	ليبس Lipps	22
131	ليبنتز، ج. Leibniz, G.	هـ 85، هـ 152، 172
132	ليفمان، ر. Liefmann, R.	145
133	لينين، ف. Lénine, V.	105
134	ماركس، ك. Marx, K.	8، 9، 10، 12، 16، 23، 25، 28، 61، 65، 95، 96، 156، 183، 224، 236
135	ماركوز، هـ. Marcuse, H.	9، 112، 199، هـ 265
136	مالارب، م. Malherbe, M.	هـ 125
137	مالبرانش، ن. Malbranche, N.	هـ 130
138	مانهيام، ك. Manheim K.	8
139	مايو، إ. Mayo, E.	277
140	مدرسة فرانكفورت، Ecole de Francfort	هـ 39، هـ 195
141	مدرسة ماربورغ، Ecole de Marbourg	77، 80
142	مل، ج. س. Mill, J. S.	133
143	مومسون، و. Mommsen, W.	هـ 115، 223، هـ 231
144	موميغليانو، أ. Momigliano, A.	هـ 111
145	ميرتون، ر. ك. Merton, R. K.	276، 277
146	ميشالس، ر. Michels, R.	18، 231
147	ميشليه، ج. Michelet, J.	131
148	ميكيافيللي، ن. Machiavel, N.	16، 159، هـ 250
149	ميير، إ. Meyer, E.	50، 79، 87
150	ناتورب Natorp	78
151	نورا، ب. Nora, P.	هـ 111
152	نيتشه، ف. Nietzsche, F.	76، هـ 178، 224، هـ 265، 286

المترجم في سطور:

محمد جديدي، كاتب وباحث أكاديمي جزائري.

من مواليد 1962 (بسكرة).

متحصل على دكتوراه دولة في الفلسفة.

أستاذ الفلسفة العامة بجامعة قسنطينة (الجزائر).

صدرت له 3 كتب:

- «فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجا».
- «الفلسفة الإغريقية».
- «الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي».

إضافة إلى مقالات ودراسات منشورة في كتب جماعية ودوريات. ساهم في ملتقيات علمية داخل الجزائر وخارجها. من اهتماماته الفكرية: البراغماتية، الحداثة وما بعد الحداثة، كونية حقوق الإنسان، البيوإيطيقا والإيكولوجيا، تاريخ الفلسفة ولا سيما اليوناني منه والمعاصر.

ماكس فيبر
ومفارقات العقل الحديث

بحسب فيبر، فإن السياسة الحديثة تخلص إلى بديل بين الهيمنة البيروقراطية والحفاظ، لدى كبار الرجال السياسيين، على قدرة قرار تفترض إمكانية تجاوز الإكراهات التقنية المزيّفة (والتي تشهد بهذا للجميع على حدود التوسع البيروقراطي)، غير أنه يستند في تحليله إلى خيارات ليست معقلنة. لا يتعلق الأمر هنا فقط بأخلاق بطولية لمفكر رومانسي يعارض بها تجريدياً نثر العالم الحديث: فالاقتضاء الأساسي، بالنسبة إلى فيبر، هو أن مسألة غايات الفعل تظل مفتوحة، وهو ما يستثني في نفس الوقت مدح القادة السياسيين من دون تمييز أو ازدراء الحريات كما الامتثال إلى العقلانية البيروقراطية.

فيليب راينو







ISBN 978-2844-09-783-5
9 782844 097835

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

تصميم الغلاف: سامح خلف